Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

VON

ERNST LEUMANN

OSKAR SCHLOSS VERLAG
MÜNCHEN-NEUBIBERG
[1922]

Hermann Jacobi

dem mir seit über vierzig Jahren
weitblickend und entdeckungsfreudig
anregend und dienstbereit
vorausschreitenden Mitforscher

Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

Von Ernst Leumann

Vorwort

Über Buddha ist schon viel Gutes geschrieben worden. Vor allem das Jugendwerk von Hermann Oldenberg, dessen Schüler ich war, als es entstand, verdient gerühmt zu werden. Die gegenwärtige Schrift zieht zum ersten Mal auch Buddha's Zeitgenossen Mahāvīra in den Kreis der Betrachtung. Hervorgegangen ist sie aus Vorlesungen, mit denen ich mich — auf den Rat meines verehrten Freundes Friedrich Kluge — als Straßburger Flüchtling nach Pfingsten 1919 in Freiburg heimisch gemacht habe. Möge sie zugleich an ihrem Teil den Dank bezeugen, den ich unserm neuen zurzeit noch so unglücklichen Deutschland schulde für die gastliche Zuflucht, die es mir an freundlich gelegener Stätte geboten hat.

Indem die Schrift erst jetzt an die Öffentlichkeit tritt, kann sie eine Ergänzung bilden zu meiner inzwischen entstandenen (ebenfalls im Verlag Oskar Schloß zu München-Neubiberg erscheinenden) Übersetzung des altindischen Romans „Die Nonne", der, von einem Bekenner Mahāvīra's stammend, dessen Geist gewiß lebendiger spüren läßt als meine begriffliche Analyse.

Freiburg i. B., Mitte Mai 1921.

Ernst Leumann.

Inhalt

Vorzeit

Eine der großen Weltreligionen soll hier zusammen mit ihrer wenig bekannten Schwesterreligion im Entstehen kurz vor Augen geführt werden. Nicht bloß von Art und Gestaltung wollen wir sprechen, sondern zugleich von Bedingungen und Herkunft. Dann erscheinen uns die beiden Religionen als ein Ergebnis der altindischen Religionsentwicklung und gewinnen dadurch Zusammenhang mit der ursprünglichen Religion der übrigen indogermanischen Völker, — mit der homerischen und der altgermanischen Religion.

Nun sind die meisten Leser gewiß erstaunt ob solcher Perspektive; denn was sie vom Buddhismus kennen, ist doch grundverschieden vom Glauben Homers und vom Glauben unserer urgermanischen Vorväter. Aber auch die Sprachen, deren sich all diese Religionen und Glaubensformen in ihren Liedern und Gebeten und frommen Erzählungen bedienen, scheinen grundverschieden von einander zu sein: Niemand kann von Ilias und Odyssee aus oder von der Edda aus die älteste Literatur der Inder, den Veda, oder die buddhistischen Schriften verstehen. Und doch besteht ein uralter Zusammenhang. Vor Zeiten haben doch — es mag um 3000 vor Christus gewesen sein — all die indogermanischen Völker, Inder, Iranier, Griechen, Römer, Germanen, Slaven und Kelten, noch eine Gemeinschaft gebildet, haben benachbarte Wohnsitze irgendwo im Grenzgebiet von Europa und Asien gehabt, haben beim Reden einander verstanden und sind auch in religiösen Anschauungen und Gebräuchen einander verbrüdert gewesen. Freilich sind Jahrtausende seitdem verflossen; aber die Sprachen und die Religionen sind zähe Institutionen, sie verändern sich zwar fortwährend im Laufe der Zeiten, weil alles sich verändert, aber sie verleugnen deswegen ihre Herkunft auch nach Jahrtausenden nicht. Nur wird es mit dem Vorrücken der Zeit und der zunehmenden Veränderung immer schwerer, die Herkunft noch zu erkennen und die alten Zusammenhänge noch zu erweisen.

Umso schwerer wird dieses Erkennen und Erweisen, weil da und dort die Zusammenhänge schon früh sich wirklich außerordentlich gelockert haben. Es kam vor, daß eine Sprache unter die Einwirkung einer fremden Sprache, eine Religion unter die Einwirkung einer fremden Religion geriet: so ergab sich Sprach-

mischung und **Religionsmischung**, wodurch die in die Vergangenheit zurückführenden Fäden in Verwirrung gerieten. Und selbst wenn bei einem Volk eine ziemlich selbständige und gradlinige Entwicklung von Sprache oder Religion gesichert war, so zeigte sich, daß entweder das Idiom der höhern oder das der niedrigeren Volksschichten sich durchsetzte, daß die Religion im Volksleben eine ausgeprägte und dominierende Form annehmen oder aber mit einer bescheidenen Rolle sich begnügen mochte. Jenachdem sind Sprache und Literatur der einzelnen Völker recht verschieden orientiert. Zum Beispiel kommt in den ältesten Überlieferungen der Inder und Iranier das religiöse Element zu unbedingter und beherrschender Entfaltung, während es bei Homer und den alten Germanen im **epischen** Element aufgeht.

Eine Folge dieser Sachlage ist es, daß etwas, das den im Veda an die Götter gerichteten Hymnen entspräche, bei Homer nicht vorkommt. Und auch bei den spätern Griechen würden wir eine Parallele vermissen müssen, wenn nicht vor etwa zwölf Jahren in Egypten ein Gedicht des Alkaios zutage getreten wäre, das **inhaltlich** und **metrisch** sich außerordentlich nah mit jenen altindischen Hymnen berührt und das erraten läßt, daß der Typus solcher Gedichte (die **indische** Form des Metrums heißt **Triṣṭubh**) aus der Götterverehrung der indogermanischen Vorzeit stammt.

Das Lied des Alkaios ist ein Gebet an die Dioskuren und lautet in Gercke's Übersetzung (Internat. Monatsschrift 1917 col. 596 f.):

Kommt hierher, verlaßt den gestirnten Himmel
und erscheinet, gütige Hilfe bringend,
Zeus' und Leda's mächtige Söhne, Kastor
und Polydeukes!

Über Landesbreite und alle Meere
reitet ihr auf eilender Rosse Rücken,
und die Menschen rettet ihr leicht von Todes
eisigem Grauen.

Hurtig eilt ihr über der Tempel Zinnen,
laßt von fern erglühen des Mastes Spitze
und bringt Hoffnungsschimmer dem schwarzen Schiff in
nächtlicher Brandung.

Δεῦτ' Ὄλυμπον ἀστέροπον λίποντες
παῖδες ἴφθιμοι Δίος ἠδὲ Λήδας
ἰλλάωι θύμωι προφάνητε Κάστορ
καὶ Πολύδευκες.

οἳ κατ' εὔρηαν χθόνα καὶ θάλασσαν
παῖσαν ἔρχεσθ' ὠκυπόδων ἐπ' ἴππων.
ῥῆα δ' ἀνθρώποις θανάτω ῥύεσθε
ζα-κρυόεντος

εὐέδρων θρώισκοντες ὂν ἄκρα νάων
τήλοθεν, λάμπροι πρότον' ἀμφίβαντες·
ἀργαλέαι δ' ἐν νύκτι φάος φέροντες
νᾶϊ μελαίναι.

Von zwei weiteren Versen sind bloß je zwei Buchstaben erhalten. Zu den Dioskuren als Rettern in Seenot vgl. H. Hymn. Hom. 336 ff. und Eurip. Helen. 1495 ff. Auch auf den Abschnitt „Die Dioskuren" in Leopold von Schröders „Arische Religion" II (1916) p. 438—458 sei hingewiesen. — Während die Strophe bei Alkaios aus drei elfsilbigen Zeilen und einem Hexameterschluß besteht, hat sie im Veda **vier** elfsilbige Zeilen. Über die Genesis der elfsilbigen Zeile handelt mein Buch Maitreya-samiti (1919) p. 158 ff., und vom Hexameterschluß als selbstständiger Kurzzeile ist die Rede ebenda p. 136 ff. und besonders in meiner Schrift ‚Neue Metrik' (1920, VWV).

Himmlische Retter in der Not sind also die Dioskuren, zwei Götterjünglinge, die immer vereint vorgestellt und zu Hülfe gerufen werden. Ihrem Namen „Söhne des Zeus" entspricht im Veda die Bezeichnung „Enkel des Himmels" (*Divo napātā*), und auch im Veda gelten sie stets als die beiden göttlichen Helfer in der Not, die teils, wie bei Alkaios zu Hülfe gerufen und teils wegen der Hülfe, die sie dem und jenem bereits geleistet haben, immer und immer wieder vielfältigst gepriesen werden. Auf wunderbarem Wagen kommen sie im Veda gefahren, und sie heißen da meist „Reiter" oder „Ritter" oder „Rosselenker" (*Aśvinā*) oder auch „die Untrüglichen" (*Nāsatyā* aus *na-asatyā* „die un-trüglichen") d. h. die Zuverlässigen, auf die man sich verlassen kann. Ein an sie gerichteter Veda-Hymnus lautet (in der Übersetzung Graßmann's, der bloß die **Elfsilbigkeit** der Originalzeilen, nicht zugleich auch wie Gercke deren **Rhythmik** nachahmt):

RV. I 118

1. Es komme her, o Ritter, euer Wagen
mit Adlern fahrend, huldverleihend, hülfreich,
der schneller ist als menschliche Gedanken,
mit drei Gefäßen, windesschnell, o Helden.

2. Kommt her mit eurem Wagen, der drei Sitze,
drei Teile hat, drei Räder, schnell dahinrollt.
Macht fett die Kühe, eilend unsre Rosse,
und unsre Männer machet stark, o Ritter.

3. Auf schnellem Wagen, der im Schuß herabkommt,
vernehmt, o tät'ge, diesen Schall des Preßsteins;
warum sonst nennen euch die alten Sänger
die besten Helfer in der Not, o Ritter?

4. Euch Ritter mögen her die Adler fahren,
die raschen Vögel, die den Wagen ziehen,
und die geschäftig, wie des Himmels Geier,
euch Zuverlässige zum Opfer fahren.

5. Auf euern Wagen stieg der Sonne Tochter,
die Jungfrau dort, o Helden, voller Freude;
euch mögen nah herbei die Flügelrosse,
die wunderschönen roten Vögel fahren.

6. Ihr hobt heraus den Vandana durch Wunder,
mit Kraft den Rebha, wunderbare Helden!
Den Sohn des Tugra fuhrt ihr aus dem Meere
und gabt die Jugend dem Cyavāna wieder.

7. Dem Atri, der in Feuersglut versenkt war,
gabt ihr, o Ritter, Stärkung und Erquickung;
dem Kaṇva, der geblendet, gabt ihr wieder
das Auge, seinen Lobgesang vernehmend.

8. Ihr Ritter habt dem Śayu, als er flehte,
die Kuh mit Milch gefüllt in alten Zeiten;
die Wachtel habt ihr aus der Not erlöset,
ein neues Bein der Viśpalā gegeben.

9. Ihr Ritter gabt das weiße Roß dem Pedu,
das Schlangen tötet, angespornt von Indra,

das wiehernde, den mächt'gen Feindbezwinger,
den gliederstarken Hengst, den beutereichen.

10. Drum rufen wir euch, schöngeborne Helden,
um Hülfe an, o Ritter, euch erflehend,
o kommt zu uns mit schatzbeladnem Wagen
zum Wohlergehn euch unsrer Lieder freuend.

11. O Treue, kommet mit des Adlers Schnelle,
der neusten her zu uns, ihr engverbundnen;
denn Opfer bringend ruf ich euch, ihr Ritter,
beim Aufgang jeder neusten Morgenröte.

Es gibt nun eine ganze Anzahl solcher Göttergestalten, die sowohl bei den alten Indern wie bei den alten Griechen, zum Teil auch bei den alten Römern oder bei den alten Germanen oder bei irgendeinem andern Indogermanenvolk erscheinen, — immer ererbt aus der Religion der gemeinsamen Vorzeit, aus der indogermanischen Urreligion.

Da ist der Gott des Himmels und des Tages, genannt ‚Vater Zeus', Ζεὺς πατήρ, lat. *Jū-piter* (aus *Djū-pater*), ved. *Dyáuṣ-pitā́*.

Die Göttin der Morgenröte, genannt die ‚Leuchterin', Ἠώς, lat. *aurora*, ved. *Uṣas*.

Der Sonnengott, genannt der ‚Himmlische', Ἠέλιος ἥλιος, got. *sauil*, ved. *Sūrya*.

Der Gott des Feuers, ved. *Agni*, lat. *igni-s*, altslav. *ognĭ*.

Der Gott des Windes oder des Sturmes, ved. *Vāta*, germ. *Wuotan* oder *Odin*; bei den Indern in alter Zeit meist ‚der Heuler' (*Rudra*). später euphemistisch ‚der Gnädige' (*Śiva*) geheißen.

Der Gott des Krieges, genannt ‚der Männer-mordende', ursprünglich *mās-mṛt*, woraus *māmṛt* und durch Dissimilation *māvṛt*, lat. *Mavort-* und *Mart-*, ved. *Marut-* (hier pluralisch ‚Sturmgötter').

Die himmlischen Künstler, ved. *ṛbhu-*, deutsch ‚die Elfen', Ὀρφευς.

Das Fatum (ind. *diṣṭi* ‚die Weisung' geheißen), ursprünglich ‚Schicksalsanteil, Geschick, Los', ved. *Bhaga*, slav. *Bog* ‚Gott'.

Die altindogermanische Religion war also eine Naturreligion. Die großen Mächte und Erscheinungen und Eindrücke der Umwelt erfüllten vor allem das Gemüt unserer Vorfahren mit Staunen und Ehrfurcht, sie gaben ihnen das Gefühl fürs Hohe

und Übermenschliche, fürs Göttliche und Unendliche, *ihnen* wandte man sich zu mit Preisgesang und Bittgebet, ihnen brachte man in Ergebenheit und Hoffnung Opfergaben dar, weihte man Speise und Trank wie himmlischen Gästen, die man zu sich einlud und um Wohlwollen und Segen bat. Also Natur*verehrung* und Natur*kultus*, aber vor allem tiefes Natur*empfinden* — das war das Wesen dieser Religion. Man könnte von Natur*poesie* sprechen, von poetischer Empfänglichkeit für die Herrlichkeiten und Erhabenheiten wie auch für die Schrecken von Himmel und Erde und Menschenschicksal — also *Poesie* könnte man in dieser Naturverehrung sehen, wenn nicht zugleich eine äußerliche und doch innerlichst mit Befriedigung empfundene *Opfertätigkeit* damit in Verbindung stände. Dieses Opfern von Gaben und das gleichzeitige Bitten um Hülfe, das verleiht den dichterischen Äußerungen den Stempel des *Religiösen*, das zeigt, daß unsere Poesie in der *Religion* wurzelt, in ihr verankert ist.

Wir wollen nun verfolgen, was unsere Indogermanen-Religion bei den alten Indern für eine Entwicklung durchgemacht, wie sie sich da allmählich geändert und dann spätern Ansprüchen nicht mehr allgemein genügt hat, so daß gewisse radikale Neuerungen aufkamen, aus denen der *Buddhismus* als die bedeutendste hervorragt.

Indische Frühzeit

Also die altindische Religionsentwicklung bis zum Auftreten des Buddhismus wollen wir nun ins Auge fassen. Es handelt sich da um mehrere Jahrhunderte, etwa um die Zeit von 1200 vor Christus bis 500 vor Christus. Es war eine Zeit der *Eroberung* und *Ausbreitung*. Unsere Indogermanen waren von Westen her über den Indus gezogen gekommen, sie rückten allmählich in die Ebene des Ganges vor, breiteten sich dann auch nach Süden hin aus, ebenso nach Norden in die Hochtäler des Himālaya. So wurde in den Jahrhunderten, von denen wir sprechen, nach und nach der größte Teil der ungeheuern Halbinsel, die wir *Vorderindien* heißen, mit indogermanischen Einwanderern erfüllt, die gegenüber den reichlich vorhandenen Ureinwohnern als Herren auftraten, als Herren

auftreten *konnten*, weil sie *Kultur* mitbrachten. Eine ungeh
Arbeit frühester Kolonisierung wurde da geleistet. Verhältnism
kleine Scharen indogermanischer Abkunft mischten sich unter
Überzahl von untergeordneten Autochthonen, eine weiße
siedelte sich an unter dunklen Rassen und gründete Staaten
großer Ausdehnung, in denen der dunkelfarbigen Bevölkerun
weit sie sich nicht in abgelegene Gegenden und Schlupfw
zurückzog, die Rolle von Dienern zufiel. Diese Tat uralter E
rung und Kolonisierung hat sich in der Neuzeit wiederholt.
zweiten Mal hat ein Indogermanenvolk von Indien Besitz ergr
nachdem die vormaligen Indogermanen längst mit den ehema
Ureinwohnern zu einer wenig widerstandsfähigen Masse verschm
waren. Und wie die jetzigen Herren sich absondern von den
heimischen Indern, so war es ehemals. Die Scheidung von W
und Schwarzen war ein Gebot der Notwendigkeit; denn Mischun
deutete Degeneration. Diese Degeneration ist dann schließlic
Lauf von drei Jahrtausenden natürlich doch eingetreten; abe
sprünglich hat man sich dagegen gewehrt, und als wesentli
Wehr im Kampf gegen Rassenvermischung und Degeneration
die *Kastenordnung* erfunden und eingeführt. Ja, die ind
Kastenordnung ist so eine notwendige Begleiterscheinung der
indischen Kulturentwicklung, ein Erfordernis der altindischen
turerhaltung gewesen. Und sie wurde zum *Glaubensarti*
zu einem Pol in dem zunächst aus dem Veda hervorgehe
Glaubenssystem, das wir ‚Brahmanismus‘ heißen.

Der zweite Pol dieses Systems war das *Opferwesen*. D
Opferwesen, in gewissem Umfang natürlich schon immer
handen, ist doch erst in spätvedischer und nachvedischer Zeit
vollen und abschließenden Ausbildung gelangt. Es wurde
Priesterstand, der es pflegte, zur zentralen Angelegenheit der
ligionsübung erhoben, als die poetisch gehobene Stimmung aus
Zeit der Einwanderung sich verlor und teils mystische Spekula
teils schulmeisterliche Genauigkeit dem Kultus ihr Gepräge
drückten.

Daß die poetische Stimmung, die der altvedischen Religion e
ist, sich nicht dauernd erhielt, woran lag das? Warum mußte
frische und laute Bewunderung und Verehrung der Natur zu ei
stillen Naturempfinden und Naturdeuten werden? Warum der

lytheismus sich in einen Pantheismus umwandeln? Es liegt Fortschritt in dieser Entwicklung, es liegt aber auch Rückschritt darin. Fortschritt, insofern das religiöse Denken dem Weltganzen, der Welteinheit zustrebte. Rückschritt, insofern dadurch die frische Empfindung für das Wesen der alten Göttergestalten verblaßte und der Glaube an sie untergraben wurde. Man gewann Einsicht in die Allnatur, entdeckte als Urgrund den Geist (*ātman*) oder das Heilige (*brahman*) und versenkte sich in ehrfürchtige Betrachtungen über diesen Urgrund. Die hehren Göttergestalten der Vorzeit aber erschienen nun bloß noch sozusagen als Halbgötter, als überirdische Persönlichkeiten, die nur noch die Phantasie beschäftigten, nicht mehr das Gemüt erfüllten.

Man ahnt schon, wie damit der Boden für eine religiöse Neuerung, für etwas, was dem menschlichen Gemüt wieder frische Nahrung brachte, vorbereitet war. Es stand nicht anders im griechisch-römischen Altertum, als dort die Zeit kam, da man die alten Gottheiten nicht mehr verstand, als die Philosophie den Geist aufs Weltganze und auf allerlei Auffassungen desselben hingelenkt hatte. Der Umschwung hat sich da ein halbes Jahrtausend später und beim Zusammenhang der Mittelmeervölker in andern Formen vollzogen als bei den alten Indern, die durch Meer und Gebirge von der übrigen Welt abgeschnitten waren. Die neue Frucht des menschlichen Gemütes ist sozusagen später und anders gereift in dem gemäßigteren Klima des Treffpunktes dreier Kontinente als in dem isolierten Tropenlande. Was Wunder, daß diese spätere Frucht auch die schmackhaftere und heilsamere wurde, sind doch bei ihrer Vorbereitung mehrere alte Kulturen, nicht wie beim Entstehen der früheren bloß eine verzeinzelte, am Werke gewesen.

Bleiben wir noch einen Augenblick im Bilde und fassen wir Buddha's und Mahāvīra's Neuerung als eine Frucht des menschlichen Gemütes auf, wie sie sich entwickelte bei einem Indogermanenstamm, der während der Völkerwanderungen der Vorzeit aus der gemäßigten Zone in die heiße und da mitten unter dunkle Rassen geraten war. Es scheint, daß unsere Frucht in dieser besonderen Umgebung auch einen besonderen Geschmack, sozusagen einen Erdgeschmack, einen Geschmack von dem fremdartigen Boden annahm. Unter diesem Geschmack verstehe ich eine eigentümliche

Lehre, ein merkwürdiges Dogma, das seit Jahrtausenden, jedenfalls seit vorbuddhistischer Zeit in Indien Geltung hat und daselbst mit der Zeit die populärste Religionsvorstellung geworden ist, — das Dogma von der Seelenwanderung. Dieses Dogma ist für uns, die wir der abendländischen Kulturentwickelung angehören, das Fremdartigste von der Welt, ist aber für den Inder, und war schon für Buddha und seine Zeitgenossen das Natürlichste von der Welt. Es scheint in letzter Linie auf Anschauungen der Ureinwohner Indiens zurückzugehen, die dann von den eingewanderten Indogermanen nach und nach übernommen und zu einem System ausgebaut wurden. Jedenfalls in der altvedischen Zeit finden wir bei unsern indogermanischen Einwanderern noch keine Spur des Seelenwanderungsglaubens; da gelten noch Vorstellungen über Tod und Jenseits ähnlich denen der alten Griechen. Dagegen nach einigen Jahrhunderten ist bereits das ganze Sinnen und Grübeln der Denker von Seelenwanderungsideen durchsetzt. Es wird also wohl Autochthonen-Einwirkung, es wird Erdgeschmack sein, was uns da entgegentritt.

Was sagt nun die Seelenwanderungslehre? Sie sagt Zweierlei; — wenigstens in der religiös gefestigten Form, wie wir sie bei den meisten Denkern antreffen, sagt sie Zweierlei. Einmal, daß das Leben nach dem Tode nicht aufhört, sondern sich in andern Wesen fortsetzt, indem die Seele des Sterbenden in ein neues Individuum, sei dies Mensch oder Tier oder was anderes, übergeht. Zweitens aber sagt die Lehre — und das ist das Wichtigere, ist jedenfalls für den religiösen Denker das Maßgebende —, daß bei der Wiederverkörperung das bisherige Leben je nachdem belohnt oder bestraft wird, d. h. daß der Gute erwarten darf, nach dem Tode in eine glücklichere Lebenslage überzugehen, während dem Schlechten irgend eine schlimme Daseinserneuerung bevorsteht. Es vollzieht sich also auf Grund der Seelenwanderung die moralische Weltordnung. Die Empfindung liegt zugrunde, daß innerhalb eines Lebens durchschnittlich das Gute kaum oder jedenfalls nicht voll belohnt und das Böse nicht entsprechend bestraft wird; so wird also der sittliche Ausgleich von einem neuen Leben, das ans bisherige sich anschließt, gefordert. Zugleich ergibt sich aus der ganzen Lehre mit voller Natürlichkeit eine Erklärung für das jeweils gegenwärtige Schicksal eines Geschöpfs: scheint es über Verdienst

günstig sich zu gestalten, so üben offenbar gute Werke, die von dem Geschöpf in einem früheren Dasein getan wurden, ihre Nachwirkung aus, während im gegenteiligen Fall eine Nachwirkung früherer Missetaten angenommen wird. Ein etwas burleskes Beispiel für die Unzahl von Anwendungsmöglichkeiten, die der geschilderte Glaube zuläßt und zeitigt, sei der Gegenwart entnommen. Wenn da etwa ein Engländer seinen Hund zu sich in die Kutsche hineinnimmt, so staunt der naive Inder und sagt sich: dieser Hund muß aber in seinem Vorleben ein ganz besonderes Verdienst sich erworben haben, daß er jetzt im Wagen mitfahren darf. Ja auch entsprechende Erinnerungen stellen sich ein: wer mit voller Hingabe in den Seelenwanderungsglauben hineingewachsen ist, der kann bei phantasievoller Veranlagung, wo so oft die Grenze zwischen Vorstellung und Tatsächlichkeit sich verwischt, dazu kommen, sich an frühere Daseinsformen zu erinnern, er wird mit solchen Pseudo-Erinnerungen sein augenblickliches Schicksal zu deuten und in dieser Deutung seine Befriedigung zu finden wissen. Zur Zeit Buddha's und Mahāvīra's galt es für eine besondere Gabe, wenn Jemand derart sich an eine frühere Existenz oder gar an mehrere Existenzen zu erinnern vermochte.

So ist die Seelenwanderungslehre eine sittlich-religiöse Forderung von derselben Art wie die Jenseitsgedanken, die wir sonst kennen. Sie ist erstens Unsterblichkeitsglaube, insofern sie ein Leben mit dem Tode nicht für abgeschlossen hält, und sie ist zweitens Glaube an die sittliche Weltordnung, insofern sie das Schicksal der Geschöpfe mit ihren moralischen Verdiensten in Einklang gebracht sehen will. Freilich, trotzdem wir das wissen, bleibt die Lehre uns merkwürdig und fremdartig. Indem sie außer den Menschen auch die Tiere in den Kreislauf der Wiedergeburten hereinzieht, gewinnt sie zwar Anschluß an unser naturwissenschaftliches Denken, das die ganze Organismenwelt der Erde aus den niedrigsten Anfängen hervorgegangen weiß und das keine grundsätzliche Scheidung zwischen Tier und Mensch anerkennt. Aber indem sie das, was wir als ein fernes und im letzten Grunde nicht zu ergrübelndes Jenseits empfinden, in unsere Umgebung, ins Diesseits hineinverlegt, preßt sie den hohen und freien Gedankenschwung der Fest- und Feiertage in die Enge der Alltäglichkeit. Sie mag plastisch und drastisch heißen, aber sie ist zugleich auch nüchtern und kurzsichtig.

Die vorbuddhistische Religionsgeschichte Indiens hat uns auf eine besondere Grundanschauung religiöser Art geführt, auf das Dogma von der Seelenwanderung. Sie macht uns auch bekannt mit einem besonderen Grundzug der religiösen Lebensführung. Im Alter — heißt es — soll man sich aus der Welt zurückziehen und im Walde Aufenthalt nehmen. Noch genauer heißt es: wenn man grau wird, überlasse man das Hauswesen seinem Sohne und ziehe in den Wald hinaus. Die spätere Lebensstufe, in die man da eintritt, führt einen besonderen Namen, es ist die des *vana-prastha* ‚des in den Wald vorgeschrittenen'; und auch die geistliche Literatur hat eine entsprechende Schluß-Abteilung, die man erst im Walde studieren soll, es sind die sogenannten ‚Waldbücher' (*āraṇyaka*). Man kann also von einem organisierten Einsiedlertum reden. Dieses Einsiedlertum aber war eine Vorbereitung auf die indischen Mönchsgenossenschaften, die sich nicht gar lange vor Buddha's Zeit zu bilden begannen. Anstatt vereinzelt in den Wald hinauszuziehen, schlossen sich bejahrtere Männer einem hervorragenderen Einsiedler an, der ihr Meister und Leiter wurde. Es ist von verschiedenen solchen Einsiedlerhäuptern die Rede, die dann, als Buddha mit wirkungsvoller Predigt auftrat, samt ihrem Anhang zu ihm übergingen, seine eigene Mönchsgemeinschaft bilden halfen.

So sehen wir, wie in Indien die Mönchsvereinigungen, die Ordensbildungen, aus dem alten Einsiedlerwesen hervorgingen. Dieses Einsiedlerwesen selber aber hatte auch seine Vorgeschichte. Vielleicht hat sich der Leser selber schon gesagt, daß wir etwas Ähnliches in manchen Gegenden Deutschlands haben. Da übergibt der Bauer, wenn er in die Jahre kommt, seinen Hof dem ältesten Sohne und zieht sich auf sein Altenteil zurück; er wird das, was der Inder *vana-prastha* ‚in den Wald vorgerückt' heißt. Bei uns ist nun dies eine weltliche Gepflogenheit, eine Sitte, ein Brauch; bei den Indern, wo alles eine religiöse Färbung erhielt, ward der Brauch dem Religionswesen eingegliedert, ward von ihm sanktioniert und systematisch durchgeführt und ausgebaut. So hängt also das altindische Einsiedlertum, das *vana-prastha*-Leben, und mit ihm das nachmalige Mönchswesen der indischen Religionsentwicklung mit einem uralten Brauche zusammen, der gewiß schon im indogermanischen Altertum provinzielle Geltung gehabt hat.

auch späterhin ihnen verblieben: Vardhamāna ‚der Gedeihliche' war Mahāvīra's und Siddhârtha ‚der Glückliche' war Buddha's Taufname. So lang unser Namensverzeichnis bereits geworden ist, wir müssen auch noch feststellen, wie die Anhänger Mahāvīra's und Buddha's genannt wurden und genannt werden. In Europa hat sich, während wir von Christus aus die Worte ‚Christianus' (frz. *chrétien*) und deutsch ‚Christ', von Mohammed aus das Wort ‚Mohammedaner' gebildet haben, von Buddha aus die Ableitung ‚Buddhist' festgesetzt. In Indien selber ist bei den Brahmanen für einen Bekenner Buddha's der Terminus Bauddha d. h. ‚Buddhist' und für einen Bekenner Mahāvīra's von seinem Beinamen Jina aus der Terminus Jaina, was bei uns ‚Jinist' wäre, geschaffen worden. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch verwenden wir jetzt für Mahāvīra's Anhänger sowohl den indischen Ausdruck ‚Jaina' wie den in Anlehnung an ‚Buddhist' europäisch-geformten Ausdruck ‚Jinist'; und in gleicher Weise reden wir auch, wenn wir die Religion Mahāvīra's im Auge haben, sowohl von Jaina-Religion wie von Jinismus.

‚Name ist Schall und Rauch' wird der Leser sagen, nachdem ich ihm so viele Namen vorgeführt habe. Allein gewisse Namen sind doch mehr als Schall und Rauch, — wenn sie gedeutet werden. Schon an Beinamen wie ‚Ehrwürden' oder ‚Pfadfinder' würden sich Betrachtungen anknüpfen lassen. Wichtiger noch werden uns die Hauptnamen *Buddha* und *Mahāvīra*, wenn wir sie recht verstehen.

Buddha heißt ‚der Erwachte' d. h. der zur Erkenntnis gelangte, wir würden sagen ‚der Weise'. In eine andere Richtung führt der Name Mahā-vīra ‚der große Held': unter den Mönchen ist ein Held derjenige, der die größten Entbehrungen und Strapazen aushält, der in asketischen Übungen hervorragt; darum will ‚Mahāvīra' ungefähr dasselbe sagen wie ‚der große Asket'. Im alten Indien sprach man, wenn von Askese die Rede war, unter anderm auch vom Helden-stehen (*vīra-sthāna*), womit eine asketische Übung gemeint war, bei der man sich für einige Zeit regungslos im Freien aufstellte und sich gleichsam als Held bewährte, indem man allen Unbilden der Witterung und sonstigen Beschwerden Trotz bot. Zweck war natürlich hiebei nicht die Dokumentierung des Heldentums an sich, sondern das was bei uns die Abtötung des Fleisches

heißt. Also Buddha ‚der Weise' und Mahāvīra ‚der große Asket'. Damit ist tatsächlich der große Gegensatz, der zwischen den beiden Männern bestand, in aller Kürze gekennzeichnet. Mahāvīra war durch und durch Asket, und bei ihm ist die Theorie der Askese zu einem Grundzug seiner Lehre geworden. Auch Buddha bewegte sich noch in dieser Richtung in den jüngeren Jahren seines Mönchslebens: sechs Jahre hat er darin verharrt. Aber er gelangte dann zur Einsicht, daß die Askese ein Extrem sei, ein ebensolches Extrem wie die Genußsucht: beide Extreme seien zu vermeiden, der goldene Mittelweg sei das Richtige, kam ihm zum Bewußtsein. Und eben diese Erkenntnis hat bewiesen, daß er der Weisere von den Beiden war und daß er mit Recht den Titel ‚der Weise' führt, während mit gleichem Recht seinem ältern Zeitgenossen der Titel ‚der große Asket' beigelegt worden ist.

2. Askese und Samyak

Wir müssen nun, um historisch zu verfahren, zuerst von Askese sprechen, von dem, was Mahāvīra sein Leben lang, aber Buddha nur in jüngeren Mönchsjahren pflegte. Askese, im Sanskrit ‚Tapas', ist an sich für den Inder ein weiter Begriff, er umschließt ebensowohl Fastenübungen und Selbstbeschränkungen aller Art wie die eigentliche Kasteiung, den sogenannten ‚Kāya-kleśa' d. h. die Leibesquälung. Zweck der Askese ist zunächst immer die Abtötung der Sinnlichkeit, die Überwindung aller Naturtriebe und aller Eigenregungen, das sich-Abhärten, sich-Unempfindlichmachen gegen die Bedingungen und Einflüsse und Anforderungen von Leib und Außenwelt. Der innere Mensch mit seinen höhern Strebungen will sich durchsetzen, will sich gewaltsam der Hemmungen erwehren, die ihm fortwährend durch die Sinne und das weltliche Leben geschaffen werden. Freilich sind nun die höhern Strebungen, zu deren Gunsten in Indien Askese getrieben worden ist, vielfach solche von merkwürdiger Art gewesen. Man war überzeugt, daß die Askese ein verdienstliches Tun besonderer Art sei, daß es als solches übernatürliche Fähigkeiten verschaffe und Anwartschaft auf jenseitige Belohnung mit sich bringe. Die Entbehrungen und die Leiden, die man sich willkürlich auferlegte, trugen einem im Leben selbst den Geruch der Heiligkeit und nach dem Tode ein höheres Glück ein.

Diese Anschauung, so merkwürdig sie uns jetzt erscheinen mag, beruht wieder auf uralten Religionsvorstellungen, die aus der indogermanischen Vorzeit stammen und die auch in altgermanischen Bräuchen ihre Spur hinterlassen haben. Die Indogermanen waren überzeugt, daß ein sittliches Verdienst, das durch freiwillige Entbehrung oder auf anderm Wege erworben war, und daß im Besondern die Unschuld, sobald eine Notlage sich einstellt, auf übernatürliche Hülfe, auf den Beistand der Götter rechnen dürfe. Man durfte den Göttern gegenüber pochen auf sein Verdienst oder seine Unschuld, durfte die Errettung aus der Not von ihnen verlangen, man appellierte sozusagen an die sittliche Weltordnung, deren Hüter die Götter waren. Und man hieß diesen Notschrei an die Götter ein Bedrängen oder Herausfordern der Götter, das sich vollzog durch einen Schwur, der lautete:

> So wahr ich dies oder jenes Verdienst mir erworben habe — oder so wahr ich unschuldig bin, verlange ich Hülfe von den Göttern.

Der Ausdruck für das ‚Bedrängen der Götter' lebt nach in gr. ὄμνυμι τοὺς θεούς zu übersetzen ‚ich beschwöre die Götter'; in Indien sprach man im gleichen Sinne vom ‚Bedrängen der Weltordnung': *ṛtám amīti* (wo *am-* = gr. ὀμ-). Der Schwur heißt im Indischen *satya-kāra* das ‚So wahr'-Sagen.

Auf dem ganzen Glauben, der sich da ausspricht, beruhen die sogenannten Gottesurteile, die Überzeugung, daß der Unschuldige gefeit ist gegen die Gefahr, in die man ihn versetzt und die den Tod jedes Andern herbeiführen würde. In Indien nur hat dieser Glaube an die höhere Hülfe, deren das sittliche Verdienst, die Entsagung, die Unschuld, die Heiligkeit versichert sein dürfen, die Wendung genommen, daß im Besondern von der Askese höhere Wirkungen erwartet werden. Man kann aber nicht sagen, daß gerade Mahāvīra oder Buddha von dieser Annahme beherrscht oder geleitet gewesen wären. Vielmehr sprachen sie mit Verachtung von Leuten, die sich der Askese um des Glorienscheins, der dieselbe umgab, und um jenseitigen Glückes willen widmeten. Ihr eigenes Ziel bei Entsagung, Verzicht und Kasteiung war keine irdische oder himmlische Belohnung, wie das populär-indische Denken es sich ausmalte, sondern einzig die Erlösung.

Mit dem Worte ‚Erlösung' — auf Sanskrit ‚die Mukti' oder ‚der Mokṣa' — streifen wir einen neuen Grundbegriff des indischen religiösen Denkens

jener Zeiten, in die Mahāvīra und Buddha eingetreten waren. Doch ehe wir diesen Begriff genauer umschreiben, müssen wir uns noch einmal der Stellungnahme zuwenden, die Mahāvīra und Buddha der Askese gegenüber einnahmen. Beide waren in vornehmen Familien aufgewachsen, hatten dann selber Familie gegründet und waren schon mit ungefähr 30 Jahren des weltlichen Treibens völlig überdrüssig geworden, so daß sie Mönche wurden und sich nun der Askese befleißigten mit dem ganzen Eifer ihrer kräftigen Männlichkeit. Aber die Askese wurde zu ihrem Prüfstein. Mahāvīra ging in ihr auf und hat sein ganzes Gedankensystem nach ihr eingerichtet; sie wurde seine leitende Idee. Buddha dagegen ist nach mehreren Jahren über die Askese hinausgewachsen und hat eine leitende Idee höherer Art gefunden, die in Indien noch nicht verkündet worden war, eine Idee, die ihn fortab beherrschte und nach der seine eigene Lehre sich formte. Auf die leitende Idee aber kam da alles an. Denn sittliche Grundsätze und religiöse Nebenvorstellungen hatten Mahāvīra und Buddha ziemlich dieselben. Ja nicht bloß sie selber stimmten darin in der Hauptsache miteinander überein, sondern sie berührten sich in den moralischen und religiösen Allgemeinheiten auch mit den sonstigen ernsten Denkern ihrer Zeit. Selbst die Priester der überkommenen Religion, des Brahmanismus, standen ihnen in den Anschauungen über Moral und Weltgeschehen nicht allzufern; nur waren diese Priester an die soziale Engherzigkeit der Kastenordnung und durch ihren Opferkultus an das Töten von Opfertieren gebunden, welch letzteres den Mönchen als ein äußerst sündhaftes Tun erscheinen mußte, da sie im Töten von Mensch oder Tier die schlimmste Sünde erblickten.

Also auf die leitende Idee kommt alles an. Wie sehr dieser die Einzelheiten sich unterordnen, das sieht man am deutlichsten bei Mahāvīra: ihm erscheint die ganze Ethik, soweit sie nicht durch die fünf Gebote ‚du sollst nicht töten' usw. bestimmt ist, unter dem Gesichtspunkte der Askese. Er unterscheidet demgemäß äußere und innere Askese. Zur äußern rechnet er alles, was der Inder im weitesten Sinne als Askese auffaßte, nämlich alle Entbehrungen irgendwelcher Art, die man sich auferlegt, jeden bewußten Verzicht in Nahrung, Kleidung und dergleichen. Außerdem gehört natürlich dazu auch das, was im strengerem Sinne Askese heißt: der Zwang, den man dem Körper durch allerlei Übungen

und Gelübde, unter anderm durch das ‚Heldenstehen', von dem oben gesprochen wurde, auferlegt. Völlig neu war nun, daß Mahāvīra all diesen mehr oder weniger strengen Formen der eigentlichen Askese als etwas ganz Paralleles die innere Askese hinzufügte, daß er auch Bescheidenheit, Dienstfertigkeit und ähnliche allgemeine Pflichten samt den spezifisch-mönchischen Pflichten der Meditation usw. als Askese auffaßte und bezeichnete. Dabei ereignet es sich übrigens, daß das, was wir ‚Selbstbeherrschung' heißen und was wir jedenfalls der innern Askese zugeteilt erwarten, bei Mahāvīra vielmehr der äußern Askese unterstellt ist. Und auch noch in einem andern Punkte mag es uns scheinen, daß die Scheidung zwischen äußerlichen und innerlichen Formen der Askese nicht ganz einwandfrei durchgeführt sei. Doch anstatt da mit Kritik hervorzutreten, will ich lieber die ganze Klassifikation der Askese in den Grundzügen vorführen und dem Leser selbst das Urteil überlassen. Sie findet sich zweimal im Jaina-Kanon: im ersten Upāṅga (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VIII 2, 1883, p. 38—44) und im fünften Aṅga.

Sowohl die äußere wie die innere Askese wird sechsfach gegliedert. Zur ersteren gehören:

I. Anaśana ‚das Nicht-essen' d. h. das Übergehen gewisser Mahlzeiten.

II. Avamôdarikā ‚das Wenig-essen'; gemeint sind Selbstbeschränkungen in Nahrung, Kleidung usw., auch Selbstbeschränkungen im Äußern heftiger Empfindungen (also ‚Selbstbeherrschung') und im Verursachen von Geräuschen (also ‚leises Wesen').

III. Bhikṣā-caryā ‚der Almosengang'.

IV. Rasa-parityāga ‚der Verzicht auf Schmackhaftes'.

V. Kāya-kleśa ‚die Körperqual'; gemeint ist das Zwingen des Körpers, nämlich das regungslose Verharren in bestimmten Körperhaltungen, auch das Sichnichtkratzen, das Nichtspucken und der Verzicht auf Körperpflege.

VI. Pratisaṃlīnatā ‚die Einkehr bei sich selbst' d. h. das stille Verweilen an einsamem Orte mit möglichster Dämpfung der Sinnestätigkeit und der starken Empfindungen: einer Schildkröte gleich, die ihre Glieder einzieht, soll man sich von der Außenwelt abschließen, um sich in gute Gedanken zu versenken.

Zur inneren Askese wird gerechnet:

I. Prāyaś-citta ‚das Denken an Besserung' d. h. Beichte und Buße.

II. Vinaya ‚das schickliche und sittsame Betragen'.

III. Vaiyāpṛtya ‚die Dienstfertigkeit'.

IV. Svādhyāya ‚das Studium'.

V. Dhyāna ‚die Meditation'.

VI. Vyavasarga ‚die Abkehr von der Welt' d. h. die Bemühung aus den Verkettungen des Daseins, aus dem sogenannten Saṃsāra, loszukommen.

Alle sittlichen Bestrebungen auf Begriffe gebracht hören sich etwas hohl und etwas mühsam an. So hat der Leser vielleicht keinen voll befriedigenden Eindruck von der ganzen Klassifikation bekommen. Aber durchaus deutlich wird ihm nun die Persönlichkeit Mahāvīra's und indirekt auch diejenige Buddha's. Mahāvīra will sich streng und gewaltsam lösen vom Zwang der Leiblichkeit und von den Einflüssen der Weltlichkeit. So ordnet sich ihm sein ganzes sittliches und religiöses Streben unter dem Begriff der Askese; auch die allgemeinen Menschenpflichten der Bescheidenheit und des guten Betragens werden ihm zu Selbstbeschränkung, zu Selbstbeherrschung, zu Selbstzähmung, kurzum zu Arbeit an seinem Ich. Daß Buddha, wenn er die Askese allmählich als ein eitles Extrem erkannte und sich von ihr lossagte, damit nicht alles verwarf, was Mahāvīra darunter verstand, ist selbstverständlich. Auch er forderte Beichte und Buße, auch er pries Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung; nur die Selbstzähmung verwarf er, jenes dem Körper allerlei Entbehrungen und Qualen auferlegende Treiben, das man durchschnittlich unter Askese verstand und das bei Mahāvīra unter die sogenannte äußere Askese eingeordnet ist. Vor allem aber — und das ist das Wesentliche — fand Buddha für seine Bestrebungen einen neuen und besseren Oberbegriff, eine humanere Grundvorstellung: bei ihm lautet das leitende Wort nicht *Tapas* ‚Askese', sondern *Samyak* ‚recht, richtig'. Rich-

tig oder gut soll alles Denken und Tun und alles Reden sein. Es entspricht dem allgemein-indischen Zug zur Systematisierung, daß auch Buddha eine entsprechende Klassifikation aufgestellt hat — eine achtteilige Samyak-Klassifikation, die wir der zwölfteiligen Tapas-Klassifikation Mahāvīra's gegenüberstellen können. Diese Samyak-Klassifikation oder das, was unter ihr begriffen wird, führt den Namen ‚der edle achtteilige Pfad' (*ārya-aṣṭâṅgika-mārga*). Er umfaßt Folgendes:

I. Samyag-dṛṣṭi ‚Richtige Anschauung' oder ‚rechtes Glauben'
II. Samyak-saṃkalpa ‚Richtiges Wollen' oder ‚rechtes Entschließen'.
III. Samyag-vāc ‚Richtiges Wort' oder ‚rechtes Reden'.
IV. Samyak-karmânta ‚Richtige Tat' oder ‚rechtes Tun'.
V. Samyag-ājīva ‚Richtiger Lebensbedarf' oder ‚rechtes Leben'.
VI. Samyag-vyāyāma ‚Richtige Anstrengung' oder ‚rechtes Streben'.
VII. Samyak-smṛti ‚Richtiges Erinnern' oder ‚rechtes Gedenken'.
VIII. Samyak-samādhi ‚Richtige Meditation' oder ‚rechtes Sich-versenken'.

Eine Folge der geschilderten Sachlage ist es, daß Mahāvīra und die Seinigen an Buddha und seinem Anhang vor allem die Askese vermißten, daß sie das Leben der buddhistischen Mönche zu behaglich und zu weltlich fanden. Und es scheint, daß diese Empfindung in Indien schließlich durchdrang; denn sie wird es sein, die nachmals das Verschwinden des Buddhismus in seinem Mutterlande, welches den Jinismus bis auf die Gegenwart vertrug, herbeiführte. Eine jinistische Stimme der Spätzeit hat das gemeinte Verdikt in folgende Form gebracht:

mṛdvī śayyā, prātar utthāya peyaṃ,
bhaktaṃ madhye, pārakaṃ câparâhṇe,
drākṣā-khaṇḍaṃ śarkarā cârdharātre
mokṣaś cânte Śākya-putreṇa dṛṣṭaḥ.

Ein weiches Lager, früh beim Aufstehn dann ein Trunk,
Mittags die Mahlzeit, abends wieder was zu beißen,
bei Nacht noch Süßigkeiten und zum Schluß Erlösung:
so hat's der gute Śākya-Sohn sich ausgeheckt.

3. Pratyekabuddha und Buddha

Also Mahāvīra ist auf angestrengteste Arbeit an sich selbst ausgegangen, er war nicht bloß Mönch, sondern zugleich Asket. Dagegen Buddha, als er sich zurechtgefunden hatte, war nicht mehr Asket, sondern Mönch mit dem Streben nach einer musterhaften Lebensbetätigung. Der eine hatte so sein Ziel in sich, der andere in der Allgemeinheit, und eben darum, weil Buddha über das Eigenziel hinauswuchs und sein Ziel in der Allgemeinheit fand, darum ist er der Größere, der Erhabenere, derjenige, der allein von den beiden in unserer Schätzung an die Seite von Christus tritt.

Der große Unterschied, auf den wir da stoßen, prägt sich noch in allerlei Einzelzügen aus, — in Einzelzügen, von denen wir nun die wesentlichsten verfolgen wollen. Buddha kommt in seinem Blick aufs Allgemeine oder genauer in seinem innerlichsten Empfinden, daß der Mensch nicht für sich, sondern fürs Ganze da sei, zur Pflicht der Selbsthingabe zum Besten Anderer, zur Pflicht der Selbstaufopferung für Alle; das scheidet seine Religion völlig und deutlichst von derjenigen Mahāvīra's: dort das Höchste die Selbstbezähmung, hier das Höchste die Selbstaufopferung. Und auch noch in zwei andern Ausdrücken tritt dieser große Gegensatz zutage, in den Wörtern Pratyeka-Buddha und Buddha: Pratyeka-Buddha heißt „der Weise für sich", Buddha „der Weise schlechthin" d. h. der Weise für Alle. Ersteres ist der einsiedlerisch lebende Weise, der sich mit der Sorge um sein eigenes Seelenheil zufrieden gibt, letzteres ist der ins Volk tretende Weise, der durch Lehre und Beispiel das Seelenheil Aller fördern will. Es bezieht sich nun freilich der Ausdruck Pratyeka-Buddha ‚der einsiedlerische Weise' nicht auf Mahāvīra; denn auch Mahāvīra hat sich an die Allgemeinheit gewandt, hat wie Buddha eine Anzahl Jünger um sich gehabt und hat eine Ordensgemeinschaft gegründet, die immer mehr an Ausdehnung gewann, die zwar keine Missionen über die Grenzen Indiens hinaussandte, aber doch in Indien selber bis auf die Gegenwart lebenskräftig geblieben ist. Also Mahāvīra war nicht das, was unter einem Pratyekabuddha verstanden wurde; vielmehr galten als Pratyeka-Buddha's nur die wirklich für sich lebenden Weisen, die keine Lehre verkündeten, keinen Anhang sammelten, keine Schule bildeten, — Leute, die

auch keiner Schule angehörten, sondern die von sich aus durch ein eigenes Erlebnis, nicht durch eine Bekehrung auf weltflüchtige Gedanken gekommen waren und sich nun einem asketischen Leben widmeten. Ja, aber obschon also Mahāvīra höher als ein Pratyeka-Buddha eingeschätzt war, hatte er doch mit dem Wesen eines solchen das gemein, daß er sich recht sehr mit sich selbst beschäftigte und auch seinen Anhängern dieses Für-sich-sein zur Pflicht machte. Er stand also sozusagen auf der Linie zwischen einem Buddha und einem Pratyeka-Buddha. Er war eine zurückhaltende, Buddha eine offene Natur. Mahāvīra mied den Umgang mit Menschen, Buddha pflegte ihn. Dieser Gegensatz kommt teils darin zum Ausdruck, daß Buddha mit den Seinigen gelegentlich sich zu einer Mahlzeit einladen ließ, was Mahāvīra als ein unerhörtes Paktieren mit dem Weltleben empfand. Teils aber und bedeutsamer zeigt sich jener Gegensatz darin, daß Buddha auf seinen Wanderungen den und jenen ansprach und mit gewandtem Eingehen auf seine Lebensansichten und Lebensgewohnheiten in allgemein-erzieherischem und erhebendem Sinne auf ihn einwirkte. Auf eine solche Tätigkeit allgemeinster Seelsorge hätte der Asket Mahāvīra bei seiner Menschenscheu nie verfallen können; es kam nicht vor, daß er Jemanden aufsuchte, um ihn geistlich zu belehren und zu beraten, und wenn allenfalls Jemand einer religiösen Unterhaltung wegen zu ihm kam, dann hat er kaum auf die Gedankengänge des Besuchers sich einzurichten gewußt, sondern einfach in starrer Darlegung seiner eigenen Lehren eine strenge Antwort erteilt.

Buddha's eigene Art in diesen Dingen tritt aus zahlreichen Erzählungen hervor, die über ihn berichtet werden. Ich greife diejenige heraus, die den Titel ‚Schakal-Unterweisung' führt. Gemeint ist die Unterweisung eines Mannes namens ‚Schakal', eines Mannes, der bei uns, weil die Inder dem Schakal die Rolle unseres Fuchses zuteilen, den Namen ‚Fuchs' geführt haben würde. Dieser Mann war übrigens ein Hausbesitzer, also nach unserm Sprachgebrauch genau genommen nicht einfach ‚ein Mann namens Fuchs', sondern ‚ein Herr Fuchs'. Doch tut der Name hier nichts zur Sache; es muß nur davon gesprochen werden, weil unsere Erzählung nach ihm benannt ist. Unser Hausbesitzer war in brahmanischen Anschauungen und Gewohnheiten aufgewachsen, wo die

alte Naturverehrung unter Anderm in der Weise fortlebte, daß manche Leute nach den verschiedenen Himmelsrichtungen eine Andacht, die der ganzen Natur gelten sollte, verrichteten: teils machten sie dabei eine bloße Verbeugung, teils sprachen sie zugleich eine bezügliche Formel, teils brachten sie nach den einzelnen Richtungen hin eine kleine Wasserspende dar; Leute der dritten Art werden im Jaina-Kanon unter dem Namen *Disā-pokkhiya* öfter erwähnt. Unser Hausbesitzer pflegte die erste Art der Naturverehrung: mit gelöstem Haar und nassem Gewand (mit diesem Gewand vielleicht an die Wasserspende erinnernd) verbeugte er sich in der Morgenfrühe mit gefalteten Händen zunächst viermal gen Osten, dann gen Süden, gen Westen, gen Norden, endlich neigte er ebenso sein Haupt viermal dem Zenith und viermal dem Nadir zu. So rechnen die Inder von alters her im Allgemeinen mit sechs oder auch mit zehn Himmelsrichtungen, indem zu unsern vier oder acht Richtungen immer noch Oben und Unten hinzukommt. Als Buddha an dem Hause unseres Naturanbeters, wie er eben seine Morgenandacht verrichtete, vorbeikam, da trat er zu ihm und fragte ihn, warum er diese Zeremonie vollziehe. „Ich vollziehe sie — antwortete er —, weil mein Vater mich so gelehrt hat und weil ich die Weisung meines Vaters ehre und hochhalte." Buddha wußte, daß mit solchem Naturkultus sich zugleich die Vorstellung verbinde, es könne dadurch Unheil, das von der Natur drohe, abgewandt werden, und so sagte er, der beste Schutz im menschlichen Dasein werde erreicht durch Verrichtungen, die sechs ganz andere Ziele als die Himmelsrichtungen ins Auge fassen. Die sechs besseren Ziele seien die Eltern anstelle des Ostens, die Lehrer anstelle des Südens, Frau und Kinder anstelle des Westens, Freunde und Verwandte anstelle des Nordens, Mönche und Brahmanen d. h. die Geistlichen anstelle des Zeniths und das Hausgesinde anstelle des Nadirs. So weiß Buddha auf die Vorstellungen des in altväterischer Naturreligion befangenen Hausbesitzers einzugehen und weiß sie im Sinne seiner eigenen Menschheitsreligion umzudeuten. Ja, er führt, wie unsere Erzählung weiter schildert, die Umdeutung vollständig durch und gründet auf die sechs neuen Ziele eine ganze Pflichtenlehre. Dabei fügt er noch den neuen Gedanken der Gegenseitigkeit bei:

nicht bloß seien die Kinder ihren Eltern verpflichtet,
sondern auch die Eltern ihren Kindern,
nicht bloß die Schüler den Lehrern,
sondern auch die Lehrer den Schülern,
nicht bloß der Mann der Frau,
sondern auch die Frau dem Manne,
nicht bloß der Mann den Freunden,
sondern auch die Freunde dem Manne,
nicht bloß die Herren den Dienern,
sondern auch die Diener den Herren,
nicht bloß die Weltlichen den Geistlichen,
sondern auch die Geistlichen den Weltlichen.

Und jedes der sechs Doppelziele, die sich so ergeben, wird sodann von Buddha — in lehrhafter Gleichmäßigkeit, die dem Gedächtnis und dem Verständnis zu Hülfe kommen will — fünffach gegliedert, womit ein recht übersichtliches System von sechsmal zehn Pflichten hergestellt und gewonnen ist. Probeweise sei hier nur die erste Dekade von Pflichten mitgeteilt:

Die Eltern müssen ihre Kinder

1. zurückhalten vom Bösen,
2. anleiten zum Guten,
3. unterrichten lassen,
4. verheiraten,
5. ihnen ein Erbe hinterlassen.

Das Kind soll daher denken

6. ich werde sie unterstützen, die mich unterstützt haben,
7. ich werde den Familienpflichten, die auf mir ruhen, genügen,
8. ich werde das Eigentum der Eltern bewahren,
9. ich werde mich selbst würdig beweisen, ihr Erbe zu werden,
10. wenn sie hingeschieden sind, werde ich ihr Gedächtnis ehren.

Es ist also in der Hauptsache eine Laienmoral, die in unserer Erzählung verkündet wird, eine Moral für Leute weltlichen Standes. Dagegen wäre der edle achtteilige Pfad, von dem wir gesprochen haben, als eine allgemeine Moral zu bezeichnen, als

eine Moral, die gleichmäßig auf Mönche wie auf Laien anwendbar ist. Der Geist aber ist beidenorts derselbe; auch in der neuen Klassifikation spüren wir wieder den Hauch des Wortes Samyak ‚recht, richtig, gut‘: sie will, daß die menschlichen Beziehungen in gegenseitiger Rücksichtnahme richtig, ordentlich, normal seien.

4. Schonung und Mitleid

Wir kamen auf die mitgeteilte Erzählung und die in ihr enthaltene Pflichtenlehre zu sprechen, indem wir den Gegensatz verfolgten, der zwischen den beiden großen Persönlichkeiten Mahāvīra und Buddha bestand. Beim einen fanden wir Askese d. h. ‚die Abtötung des Fleisches‘, beim andern das Samyak d. h. ‚die rechte Art, die Musterhaftigkeit‘, beim einen Selbstzähmung, beim andern Selbstaufopferung, beim einen Zurückhaltung und Menschenscheu, beim andern Offenheit und Menschenfreundlichkeit. Wir können bei jedem der Beiden noch ein Letztes finden, das seinen Charakter vollends beleuchtet. Von Mahāvīra wird immer und immer wieder als oberstes Gebot die *a-hiṃsā* ‚das Nichtverletzen lebender Wesen‘ gefordert. Sein Verhältnis zur Welt der Geschöpfe, zu Mensch und Tier, gipfelt so im Begriff der Schonung, der Rücksichtnahme. Dagegen läßt sich der Grundzug von Buddha's Wesen in der seine Selbstaufopferung bedingenden Eigenschaft, in Mitleid oder Teilnahme, erfassen. Diese Ausdrücke greifen an die Wurzel der beiden Religionssysteme; in ihnen kommt der eigentliche Fortschritt, den Buddha über Mahāvīra hinaus getan hat, zur lebendigsten Ausprägung: anstelle von Schonung oder Rücksicht erscheint bei ihm Teilnahme oder Mitleid. Mit dem Herausheben dieser Begriffe gewinnen wir auch das richtige Verhältnis, in dem unsere beiden indischen Religionen zum Christentum stehen. Im Christentum ist ein abermaliger Fortschritt zu erkennen; da heißt das Oberste nicht Mitleid oder Teilnahme, sondern Liebe.

Die Ideen der Schonung und des Mitleids sind nun in den beiden indischen Religionssystemen tief verankert, und wir wollen jetzt auch dieser Verankerung nachgehen.

‚Du sollst nicht töten‘ war natürlich in Indien von alter Zeit

her ein oberstes Gebot. Aber erst mit der Herausbildung pantheistischer Gedanken und mit dem Aufkommen der Seelenwanderungsphantasien ergab es sich, daß das Gebot sich allmählich dahin erweiterte, daß auch die Tötung von Tieren für unrecht empfunden wurde, hatten doch die Tiere Teil an der Allbeseelung und mochten doch in ihnen Menschenseelen verkörpert sein. Zwar die Tötung von Opfertieren war durch die altüberlieferte Religionsübung des Brahmanentums geheiligt, aber selbst dieses im Dienste der Götter vollzogene Tun ward mehr und mehr als Untat empfunden und hat einerseits die allgemeine Ehrfurcht vor der brahmanischen Religion untergraben, andererseits sie selbst da und dort zu Milderungen der Opferpflicht, zur Ersetzung von Tieropfern durch Naturalienopfer veranlaßt. Bei Mahāvīra und Buddha erscheint nun selbstverständlich unser Gebot an erster Stelle in der Reihe ihrer Gebote, und ebenso selbstverständlich erscheint es da in der verschärften Form, die auch das Leben der Tiere durchaus geschont wissen will. Und genau so erscheint das Gebot auch bereits bei einem früheren Hauptvertreter der mönchischen Lebensweise, den wir hier vorübergehend in den Kreis unserer Betrachtung hereinziehen wollen. Dieser frühere Gründer einer Mönchsgenossenschaft hieß Pārśva, und seine Anhänger nannte man darnach ‚Pārśva-Abkömmlinge‘ (*Pārśvâpatyīyāḥ*). Es scheint, daß dieser Pārśva schon, als Mahāvīra auftrat, verstorben war; aber sein Orden bestand noch, vermischte sich indessen wohl bald mit Mahāvīra's eigener Anhängerschaft. Mahāvīra selbst betrachtete sich nämlich als denjenigen, der in die Fußstapfen Pārśva's getreten war und der dessen Lehre weiter ausbildete und vervollkommnete. Gerade in der Festsetzung der Gebote knüpfte er an ihn an und ging er über ihn hinaus. Pārśva hatte deren vier aufgestellt, Mahāvīra fügte ein fünftes Gebot hinzu, und auch Buddha forderte von den Seinigen die Befolgung von fünf Geboten. Im Einzelnen aber zeigen sich da gewisse Unterschiede.

Pārśva's vier Gebote waren:

1. *savvāo pāṇâivāyāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jeder Tötung von Lebewesen‘,
2. *savvāo musā-vāyāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jeder lügnerischen Rede‘,

3. *savvāo adinn'ādāṇāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jedem Nehmen von Dingen, die einem nicht gegeben werden‘,
4. *savvāo bahiddhā-dāṇāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jedem äußerlichen Geben‘ (was Besitzlosigkeit voraussetzt).

‚Das äußerliche Geben‘ (*bahiddhā-dāṇa*) ist anscheinend ein decenter Ausdruck für die ‚Paarung‘ (das Abgeben von Samen), während gleichzeitig ‚das Ablassen von äußerlichem Geben‘, in allgemeinem Sinne verstanden, Besitzlosigkeit voraussetzen würde. So entspräche das vierte Gebot Pārśva's eigentlich nicht bloß dem vierten, sondern auch dem fünften Gebote Mahāvīra's. Das ist in der Tat die Meinung der jinistischen Tradition. — Die ganze Liste von Pārśva's Geboten hieß der *cāuj-jāma* (skt. *catur-yāma*, wofür die Brahmanen *catur-niyama* gesagt haben würden). Buddha oder wenigstens die buddhistische Überlieferung, wie sie im Sāmaññaphala-sutta vorliegt, ist der Meinung, Mahāvīra sei bei Pārśva's *cāuj-jāma* (in buddhistischer Sprache *cātuyāma*) stehen geblieben; das trifft wohl selbst für Mahāvīra's jüngere Jahre nicht zu, weil jede bezügliche Äußerung im Jaina-Kanon fehlt.

Die Liste Mahāvīra's lautet:

1. *savvāo pāṇâivāyāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jeder Tötung von Lebewesen‘,
2. *savvāo musā-vāyāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jeder lügnerischen Rede‘,
3. *savvāo adatt'ādāṇāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jedem Nehmen von Dingen, die einem nicht gegeben werden‘,
4. *savvāo mēhuṇāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jeder Paarung‘,
5. *savvāo pariggahāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jedem Besitz‘.

Buddha's fünf Gebote sind:

1. *pāṇâtipātā vēramaṇī* ‚das Ablassen vom Töten von Lebewesen‘,
2. *adinn'ādānā vēramaṇī* ‚das Ablassen vom Nehmen von Dingen, die einem nicht gegeben werden‘,
3. *abrahmacariyā vēramaṇī* ‚das Ablassen von Unkeuschheit‘,
4. *musā-vādā vēramaṇī* ‚das Ablassen von lügnerischer Rede‘,
5. *surā-mēraya-majja pamādaṭṭhānā vēramaṇī* ‚das Ablassen von Getränken, die den Leichtsinn und die Unzurechnungsfähigkeit befördern.‘

Nicht bloß die Originalausdrücke der vorstehenden Listen werden fast jeden Leser fremdartig anmuten, sondern auch deren Übersetzung. Dieses unpersönliche ‚Ablassen‘ von diesem und jenem wird ihm matt und pedantisch, wenn nicht gar langweilig vorkom-

men. Wir sind eben alle vom Judentum und Christentum her an eine kräftigere, ich möchte sagen an eine jugendlichere Formulierung der Gebote gewöhnt. In eindringlichster Anrede heißt es da ‚du sollst nicht töten‘ oder ‚du sollst nicht stehlen‘ und ähnlich bei allen Geboten; und dieser alttestamentarischen Entschiedenheit in der Ausdrucksweise entspricht es durchaus — ja sie steigert sich noch, wie auch die Gebote selber sich steigern —, wenn Christus beifügt „eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, ist vom Bösen“ oder wenn er erklärt: euch ist gesagt worden, ihr sollt nicht ehebrechen, ich aber sage euch, wer ein Weib auch nur ansieht, daß er ihrer begehre, der hat schon im Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Ja, es ist nicht zu leugnen, wir kommen hier an einen Punkt, wo die Religionsstifter Indiens, so hervorragend sie persönlich sein mochten, sich recht zu ihren Ungunsten von denen des westlichen Asiens unterscheiden: lehrhaft und zugleich altersmüde klingen ihre Gebote, warnend und zugleich jugendfrisch die jüdisch-christlichen. Freilich sind einige der indischen Gebote umfassender als die jüdisch-christlichen: sie müssen umfassender sein, weil sie Mönchen auferlegt wurden. Für die weltlichen Bekenner der indischen Religionsstifter mußten Erleichterungen zugelassen werden. Beispielsweise werden bei Pārśva und Mahāvīra die Gebote im allgemeinen in der Weise für die frommen Laien modifiziert, daß von diesen nur das Ablassen von grober Tötung, von grober Lüge, von grobem Diebstahl — bei den übrigen Geboten ist die Ausdrucksweise anders — gefordert wird: in den angegebenen Fällen tritt im Original statt des Wortes *savvāo* ‚von jeder oder jedem‘ das Wort *thūlāo* ‚von grober oder grobem‘ ein.

Doch uns kommt es nun in dem Zusammenhang, von dem wir ausgingen, in Wahrheit nur auf das erste der fünf Gebote an, auf das Ablassen vom Töten lebender Wesen. In der Art nämlich, wie sich Mahāvīra und Buddha zu diesem Gebote stellen, zeigt sich uns von neuem ihre ganze Verschiedenheit. Beide zwar fordern es an erster Stelle und beziehen es gleichmäßig auf die Schonung von Tier und Mensch. Aber soweit stehen sie auf allgemein-indischem Boden. Dagegen hat Mahāvīra und er allein diesen Boden für sich und die Seinigen gleichsam zu einer besonderen Plattform erhöht, indem er das Gebot noch weit umfassender

stellt und noch weit dringlicher einschärft, als es Buddha und andere getan haben. Er erstreckt es von pantheistischen Grundvorstellungen der Allbeseelung aus auf die ganze Natur: nicht bloß die Menschen und die Tiere, sondern auch die Pflanzen und die Elemente — Wasser, Feuer, Luft und Erde — sollen möglichst unbehelligt bleiben; weder Lebendes noch Lebloses oder scheinbar Lebloses darf getötet oder verletzt oder gequält oder mißbraucht oder gestört werden. Im Besondern soll man sich vor dem Töten und Verletzen kleiner und kleinster Lebewesen dadurch hüten, daß man eine Reihe von Utensilien in Gebrauch nimmt, einen Schleier vor den Mund, eine Seihe für Flüssigkeiten, eine Bürste für den Boden und dergleichen. Äußerlich sieht es aus, als ob solche Utensilien, deren Gebrauch in Mahāvīra's Religion obligatorisch eingeführt ist, einen Schutz des Menschen, der sie mit sich führt, bezweckten, als ob sie ihn vor dem Einatmen oder Trinken von kleinen oder kaum sichtbaren Unreinlichkeiten bewahren, den Boden für ihn von solchen Unreinigkeiten säubern sollten. Allein die dogmatische Begründung der verschiedenen Säuberungshandlungen ist durchaus nicht der Selbstschutz, sondern der Schutz der minimalen Kreaturen, die man ohne die Verwendung der Utensilien gefährden könnte. Also das Gebot des Ablassens von jeder Tötung erfährt da die denkbar höchste Steigerung, es wird zu einem eigentümlichen und überragenden Prinzip, es wird zu einer unerhörten Pedanterie, die in gewisser Hinsicht an die Pedanterie der Reinlichkeitsvorschriften Zarathustras erinnert, welche aber dogmatisch ganz anders motiviert werden.

Um gerecht zu sein müssen wir beifügen, daß solche Reinlichkeitsforderungen extremer Art und deren Erhebung zu Glaubensartikeln nicht so lächerlich ist, wie es uns vielleicht erscheinen mag. In heißen Ländern und namentlich in einem so üppigen Klima, wie es Indien hat, muß der Mensch viel mehr als bei uns auf der Hut sein vor Infektionen aller Art, die durch verdorbenes Wasser, verdorbene Speisen und dergleichen herbeigeführt werden. In Indien zum Beispiel heißt *ucchiṣṭa* ‚vom Essen übriggeblieben‘ oder *paryuṣita* ‚was über Nacht gestanden hat‘ so viel wie ‚verdorben‘ oder ‚ungenießbar‘. Und wir wissen ja alle, daß in Indien die wesentlich durch unreines Wasser sich verbreitende Cholera nie ganz ausstirbt. Was Wunder, wenn in solchen Zonen Reinlichkeitsvorschriften zu Glaubens-

artikeln werden! Nun ist es ja freilich bei Mahāvīra nicht die Reinlichkeit als gesundheit-sichernde Eigenschaft, die gefordert wird, sondern die Reinlichkeit als Insekten- und Gewürm-schonendes Postulat. Das tut aber in Wahrheit nichts zur Sache. Bei allem menschlichen Tun handelt es sich in erster Linie immer um das Tun selber, erst in zweiter Linie um die im Bewußtsein sich einstellende Begründung des Tuns. Das Tun an sich ist die Resultante aus den größtenteils im Unbewußten liegenden Bedingungen des Organismus. Das Bewußtsein ist daher mehr passiv als aktiv an diesem Tun beteiligt: es findet sich damit ab, legt es sich gedanklich zurecht und vermag es auch seinerseits, je mehr es sich entwickelt, umso entschiedener zu beeinflussen und zu regulieren. Aber Grundlage der individuellen Lebensäußerungen, Lebensgewohnheiten und Lebensziele bleibt stets das Unterbewußte, das Unwillkürliche, das Instinktive, und sehr oft deckt sich die Erklärung und die Begründung, die das Bewußtsein für all das in seinem Bereich sich vollziehende und von ihm beaufsichtigte und mitbestimmte Tun findet, durchaus nicht mit den wahren Motiven, die eben außerhalb seiner Sehweite liegen. Ganz besonders in der Religionsgeschichte müssen wir unterscheiden lernen zwischen den in den verschiedenen Anschauungen und Zielen zutage tretenden Motiven und den dogmatischen Aufstellungen, mit denen das Bewußtsein jene Motive umkleidet oder ersetzt. Also mag auch Mahāvīra sein behutsames Verhalten gegenüber kleinen und kleinsten Lebewesen als eine Forderung des Gebotes der Schonung alles Lebens auffassen und hinstellen, jenes Verhalten erwächst ihm deswegen doch im letzten Grunde aus dem elementaren Triebe der Selbsterhaltung, aus dem Triebe des Selbstschutzes gegenüber den durch Unreinlichkeit und Gleichgültigkeit dem Individuum von der Kleinwelt her drohenden Gefahren.

Aber auch wenn wir Mahāvīra's extreme Formulierung des ersten Gebotes nicht psychologisch bis in ihre verborgensten Tiefen verfolgen, — wenn wir sie einfach hinnehmen wie sie sich gibt, sie bildet auf alle Fälle einen Grundzug in Mahāvīra's Religion. Ihr widmet sich auch in dem seine Lehren, Predigten und Gleichnisse überliefernden Kanon seiner Ordensgemeinschaft das erste Kapitel des ersten Textes, das den originellen Titel ‚Waffenkunde' führt — gemeint ist „Kenntnis (und Vermeidung) von allem, was wie Waffen irgend etwas Lebendiges gefährdet".

Auch Buddha, sagten wir, fordert die Schonung aller Lebewesen. Aber er fordert sie nur in der üblichen Weise, wie andere ernste Denker in Indien sie auch gefordert haben. Bei ihm tritt nicht der Begriff der ‚Schonung', sondern der des ‚Mitleids' in den Vordergrund. Und dieser Begriff — oder sagen wir lieber diese Strebung in seinem Innern, dieses teilnehmende Empfinden und zugleich Helfenwollen — bekommt bei ihm einen dogmatischen Unterbau von eigentümlicher Ausprägung. Buddha gründet sein Mitleid auf eine neue Lehre vom L e i d d e r W e l t.

Das Weltleid als solches war für den indischen Mönch etwas Selbstverständliches — so gut wie die Pflicht der Schonung aller Lebewesen. Nur die Art, wie Buddha das Weltleid analysierte und wie er sich vom Weltleid aus orientierte, das war sein Eigentum. Die allgemeine Lehre vom Weltleid war der Ausdruck einer weltmüden Stimmung: der Gedanke an die Vergänglichkeit alles Daseins trat beherrschend ins Bewußtsein, und indem das Seelenwanderungsdogma den Einzelnen in immer neue Daseinsformen gelangen ließ, machte es die Welt für ihn gleichsam zu einem ungeheuren Gefängnis, in welchem er sich bei immer neuen Verkörperungen von Zelle zu Zelle schleppte. Dieses unabsehbare und leidvolle Wandern von Dasein zu Dasein hießen die Mönche den S a ṃ s ā r a (wörtlich den ‚Umlauf'), und das Ziel aller war, endlich aus diesem Saṃsāra befreit zu werden, durchzudringen zur B e f r e i u n g, zur E r l ö s u n g, zur V o l l k o m m e n h e i t, zum E r l ö s c h e n oder V e r w e h e n, — bei uns würde es heißen zur ewigen Seligkeit. Indische Ausdrücke für dieses ferne Ziel sind *mukti*, *vimukti*, *mōkṣa*, *siddhi*, *nirvāṇa*; einzelne dieser Bezeichnungen waren beliebter bei den einen, andere bei den andern Mönchsgenossenschaften: bei Mahāvīra finden wir vorzugsweise *mōkṣa* und *siddhi*, bei Buddha vorzugsweise *mōkṣa* und *nirvāṇa*. Immer ist der Begriff zunächst ein n e g a t i v e r, er bezeichnet eben ein zu Ende Gelangen, ein Aufhören. Aber begreiflicherweise sind immer Versuche gemacht worden, dieses überweltliche oder außerweltliche Ziel p o s i t i v auszugestalten, sich als ein ideales Dasein auszudenken, es als eine Welt der Seligen zu begreifen. Es war ein natürliches Streben der Phantasie, daß sie jenes Letzte und Höchste, das man ihr als Befreiung oder Erlösung, als ein Erlöschen oder Verwehen pries, sich vorzustellen trachtete, daß sie es auszuträumen und zu verherrlichen suchte. Wie sich

diesen jenseitigen Träumereien gegenüber Buddha und Mahāvīra verhalten haben, werden wir später sehen. Jetzt liegt uns ob, darzustellen, wie sich Buddha mit der Vorstellung abfand, die den diesseitig konkreten Vorbegriff jener Idee der Erlösung darstellt, — mit der Vorstellung vom Weltleid. Er sieht seine größte Aufgabe darin, dieses Weltleid in seiner Natur zu durchschauen und das Mittel zu finden, wie ihm zu begegnen sei. Wie eine Krankheit erscheint es ihm, — wie eine Krankheit, für die es gilt, ein Heilmittel zu finden. Und diese Erkenntnis formt sich ihm zu vier Sätzen, die er die vier edlen Wahrheiten nennt, zu Sätzen, die er nach der Überlieferung gleich schon in seiner ersten Predigt zu Benares — sozusagen als das Programm seiner Heilslehre und seiner beginnenden Wirksamkeit — verkündet hat. Es waren, wie es heißt, nur einige Mönche, an die er sich da wandte, fünf Mönche nämlich, die früher an anderm Orte mit ihm zusammen asketischen Übungen obgelegen hatten, die aber von ihm fort und nach Benares gezogen waren, als er die Askese aufgab und nun, wie sie wähnten, der Weltlust verfiel. Sie wollten, als er sie in Benares besuchte, anfänglich nichts von ihm wissen. Aber er war gekommen, um zu allererst ihnen, die doch seine einstigen Genossen im geistlichen Streben gewesen waren, die bessere Einsicht zu verkünden, zu der er sich durchgerungen hatte und die ihn nun mit der ganzen Sicherheit einer endlich gewonnenen neuen großen Überzeugung erfüllte und beseelte. Und da hat er ihnen denn zuerst — auf ihr Vorhalten hin, daß er der Weltlichkeit verfallen sei — die Lehre von seinem Mittelweg zwischen Askese und Genußsucht entwickelt, nämlich jenen achtteiligen Pfad des Samyak, von dem wir schon gesprochen haben; und sodann kam er auf die vier Wahrheiten vom Weltleid zu reden. Die erste dieser Wahrheiten beschreibt das Weltleid als solches, die zweite bestimmt seine Ursache, die dritte fordert seine Aufhebung und die vierte gibt den Pfad an, auf dem die Aufhebung zu erreichen sei. So sind es vier Leitworte, die aus den vier Leitsätzen hervortreten:

das Weltleid — *duḥkha*,
die Ursache des Weltleides — *duḥkhôtpāda*,
die Aufhebung des Weltleides — *duḥkha-nirodha*,
der Pfad (zur Aufhebung des Weltleides) — *(duḥkhanirodha-) mārga*.

Mit dem vierten Leitwort mündet die ganze Deduktion ein in die Lehre vom Pfad, d. h. sie kehrt zurück zum achtteiligen Pfad des Samyak, zu diesem Pfad, auf den alles ankommt, den zu beschreiten die wahre und einzige Aufgabe aller Religiosität ist.

So weit ist der Gedankengang Buddha's einfach und durchsichtig. Die vierfache Lehre vom Weltleid bildet einfach den Unterbau — meinetwegen mögen wir sagen: den doktrinären Unterbau — für die Lehre vom musterhaften Leben, das unter dem Namen ‚Samyak' gefordert wird. Wir werden später noch einen zweiten Unterbau, einen noch doktrinäreren, der den genannten Unterbau selber wieder fundamentieren soll, kennen lernen. Für jetzt aber verweilen wir bei der Lehre vom Weltleid, wie sie in der Predigt von Benares entwickelt ist.

Die vier Leitsätze oder edlen Wahrheiten lauten da (ich schreibe nun dem Original entsprechend kurzweg ‚Leid' statt ‚Weltleid'):

I. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leid: Geburt ist Leid, Alter ist Leid, Krankheit ist Leid, Tod ist Leid, mit Unliebem vereint sein ist Leid, von Liebem getrennt sein ist Leid, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leid, unser ganzer Anhalt in der Welt ist Leid.

II. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung (d. h. von der Ursache) des Leids: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.

III. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leids: die Aufhebung jenes Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

IV. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Pfade zur Aufhebung des Leids: es ist der edle achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

Fast an jedes Wort dieser vierfachen Darlegung würde sich eine Betrachtung anknüpfen lassen, zum Beispiel an die Anrede —

daß Buddha die doktrinäre Begründung seiner Samyak-Forderung an begrifflich-vorgebildete *Mönche*, nicht an die Allgemeinheit richtet — oder an das Beiwort *edel* — das bei Mahāvīra und Andern fehlt, aber bei Buddha eine geeignete Brücke bildet zwischen seiner vornehmen Abkunft und seiner ebenso vornehmen uns als Mittelweg bekanntgewordenen Gemäßigtheit im mönchischen Gesamtverhalten.

Doch wir dürfen uns nicht bei den einzelnen Worten aufhalten. Auf das *Ganze* gehen wir aus, auf die in den vier Wahrheiten entwickelte Gedankenfolge. Für Buddha wird das *Leiden* und gerade das *Leiden* zum Grundbegriff, nicht etwa — wie für viele Pratyekabuddha's — die *Vergänglichkeit* (anityatā), noch auch — wie für manche andere weltflüchtig gestimmte Denker — das *Karman* d. h. das die Wesen im Saṃsāra festhaltende Tun, die weltliche Betriebsamkeit oder Strebsamkeit. Gewiß spricht auch Buddha wie die Übrigen von der Vergänglichkeit und vom Karman. Ja das Karman ist bei ihm in gewissem Sinne innerhalb der vier edlen Wahrheiten zu finden; denn unter dem Worte ‚Durst', unter dem Weltdurst oder Lebensdurst (wir würden sagen ‚Lebenshunger') zielt er auf das Gleiche hin, was Andere unter dem Karman, von dessen Fesseln man sich zu lösen habe, verstanden haben. Und wie die Begriffe der Vergänglichkeit und der Weltbetriebsamkeit unserm *Buddha* bekannt sind, so auch den Andern der Begriff des Leidens, wie denn z. B. bei Mahāvīra ebenso wie bei Buddha die Erlösung unter Anderm ‚das Ende aller Leiden' genannt wird. Es handelt sich bei dieser Gleichmäßigkeit und Gemeinsamkeit der allgemein-mönchischen Vorstellungen und allgemein-mönchischen Ausdrücke für uns darum, das, was dem Einzelnen das *Zentrale* gewesen ist, herauszuheben, das Zentrale, um das alles Übrige sich ihm peripherisch anordnete. Und bei Buddha nun, und nur bei ihm, ist das *Leiden*, nicht die Vergänglichkeit oder das Karman, der Zentralbegriff. Und warum tritt gerade bei ihm das *Leiden* so in den Vordergrund des Denkens? Etwa weil er leidend gewesen wäre? Bewahre! Nicht eigenes Leiden hat ihn angeregt, sondern das Weltleid. Und dieses hat ihn angeregt, weil er die Welt nicht bloß mit dem Auge beobachtete und mit dem Verstand zu begreifen suchte, sondern mit dem Herzen empfand, — weil ihn das *Mitleid* beseelte. Der *beobachtende* Mönch wird sich in Klagen über die Ver-

gänglichkeit ergehen und der in indischer Abstraktion geschulte und ihr zugeneigte Mönch wird, wie es vor allen Mahāvīra getan, die Karman-Lehre ausbilden; aber der das Schicksal Aller in innerlicher Anteilnahme mitempfindende Mönch wird vor allem vom *Weltleid* reden.

So hebt sich uns denn Buddha aus der Welt der indischen Mönche und Denker heraus als derjenige, der allein mit den nötigen Geistesgaben das rechte Herz verband, — als derjenige, der dem Weltproblem nicht bloß erkenntnismäßig, sondern auch gefühlsmäßig nahe gekommen war, — als derjenige, der nicht nur lehren, sondern zugleich damit helfen und erretten wollte, — als derjenige, der aus innerer Sympathie mit aller Kreatur gleichsam wie ein Arzt auf die Heilung Aller ausging und der in diesem Bestreben uns wohl als ein erster Heiland der Menschheit erscheinen mag.

5. Siddhi und Nirvāṇa

Aus der ganzen Eigenart Buddha's, wie sie uns im Blick auf ihn und sein Zeitalter entgegengetreten ist, ergibt sich nun — neben manchem Andern — auch seine besondere Stellung in der Frage nach den *letzten Dingen*, sein Verhalten gegenüber dem, was bei uns unter den Begriff *Eschatologie* fällt. Wir wollen hier anhangsweise davon reden, weil wir bereits im Vorausgehenden auf das Thema gestoßen sind, es aber da haben zurückstellen müssen. Es handelt sich um das *Nirvāṇa* und was wir uns darunter vorstellen sollen.

Wieder wenden wir uns zuerst zu *Mahāvīra* und fragen, wie *ihm* das letzte Ziel, die Erlösung, bei ihm meist Mokṣa oder Siddhi geheißen, erschienen ist. Mahāvīra war eine merkwürdige Persönlichkeit, der wir im Bisherigen noch nicht ganz gerecht geworden sind. Wir haben nur von seiner sittlichen Strenge, von seiner Askese, von seiner Peinlichkeit in der mönchischen Lebensführung, von seinem Eigenstreben und seiner Menschenscheu gesprochen; auch haben wir flüchtig erwähnt, daß er über das den Menschen an das Weltgetriebe fesselnde Karman seine eigenen Ideen entwickelt habe. In Alledem erscheint er uns bloß als das Muster eines Asketen. Aber er war in Wahrheit viel mehr: er war ein großer *Denker*, war vor allem im Denken ein großer *Systematiker*.

Das ganze Wissen seiner Zeit hat er umspannt und mit der ihm eigenen Asketen-Energie konstruktiv ergänzt und geordnet zu einem mächtigen Lehrgebäude. Da wird uns eine Ontologie geboten, die das ganze Dasein auf fünf Prinzipien (dharmâstikāya ‚das Gute', adharmâstikāya ‚das Böse', ākāśâstikāya ‚der Raum', jīvâstikāya ‚das Leben', pudgalâstikāya ‚die Materie') zurückführt, — ferner eine Kosmologie, welche die Welt in etwa zwanzig Etagen oder Regionen zerlegt, deren unterste die grausigste Hölle ist, die von weitern Höllen überlagert wird, worauf nach obenhin zunächst die Regionen unserer sichtbaren Welt und dann jenseits der von den Gestirnen eingenommenen Region noch zwölf himmlische Regionen als Aufenthaltsorte von ebensovielen Götterklassen sich anschließen, — alsdann eine Biologie, die für die Gesamtheit der Wesen, der sichtbaren und der unsichtbaren (unter letztern die Höllenwesen, die Geister und die Götter), 24 Lebensstufen aufstellt, wobei als Vorstufen der mit fünf Sinnen ausgestatteten Wesen solche mit 4, mit 3, mit 2, ja mit bloß einem Sinn angenommen werden, — weiter eine Psychologie, in der die verschiedensten Äußerungen des Seelenlebens klassifiziert werden. Kurzum, Mahāvīra hat sich über alles, was den Wissensdurst seiner Zeit bewegte, seine zusammenfassenden Gedanken gemacht, hat sich außerdem auch über vieles Einzelne in erklärendem und urteilendem Sinne ausgelassen, zum Beispiel über zeitgeschichtliche Ereignisse, über gewisse warme Quellen und dergleichen. Immer ist es ein Gemisch von Wissen und Meinen, von Beobachtung und Einbildung, das uns da begegnet, aber alles mehr oder weniger verflochten in ein großes Gedankensystem von mönchischem, im besondern von asketischem Gepräge. Bezeichnend für das ungenaue und zugleich großzügige Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, das uns da entgegentritt, ist es zum Beispiel, wenn Mahāvīra lehrt — wir könnten fast sagen dekretiert —, die schwer faßbare Zahl, die das zwischen Kreisumfang und Durchmesser bestehende Verhältnis ausdrückt, — also nach unserer Ausdrucksweise ‚die Zahl π' — sei die Wurzel aus 10. Die so angegebene Größe entfernt sich ungefähr ebenso weit von der wirklichen Zahl π wie unsere populäre Vereinfachung $3^1/_7$, aber sie hat vor dieser den Vorzug der Tiefsinnigkeit voraus, sie mag anregen zur Spekulation, sie paßt in den Mund eines konstruktiven Denkers. Dabei mögen wir es auf sich beruhen lassen, ob etwa

Mahāvīra selber auf die Gleichung $\pi = \sqrt{10}$ verfallen sei; jedenfalls kennen wir sie nur durch ihn und zwar aus so vielen Kreisumfang-Berechnungen, daß deutlich wird, welche Denkerfreude er an ihr gehabt hat.

So war Mahāvīra nicht bloß Mönch und Asket, sondern zugleich so etwas wie ein Naturphilosoph; er mag an die alten Naturphilosophen der Griechen, auch an Pythagoras erinnern. Jedenfalls hat er mit souveräner Bestimmtheit die gesamte Wirklichkeit zusammen mit den mönchischen Grundvorstellungen seiner Zeit — oder unter dem Gesichtswinkel dieser religiösen Vorstellungen — begrifflich geordnet zu einem halb-religiösen halb-philosophischen System, und er hat gewiß nicht bloß vielen nach dem Augenschein urteilenden Leuten imponiert durch seine asketische Strenge, sondern ebensowohl manche zur Spekulation neigende Köpfe eingenommen durch seine umfassenden und geordneten Begriffsreihen. Es läßt sich nun ohne Weiteres erwarten, daß dieser kühne Systematiker, dieser Diktator des Denkens, auch das letzte Ziel des mönchischen Lebens, die Erlösung, die ja eigentlich zur Befreiung vom ganzen Weltzusammenhang d. h. zu einem unausdenkbaren Nichts führen sollte, gedanklich fixiert und in sein System eingeordnet haben wird. In der Tat ersteht vor seinem geistigen Auge ein in fernster Höhe gelegenes Gefilde der Seligen, eine über der Welt des Saṃsāra mit ihren zwanzig Regionen — also auch noch über den zwölf Himmeln der Götter — schwebende alleroberste Region. Dahin steigen die Seelen letzten Endes empor, nachdem sie das weltliche Tun und Streben, das Karman, das ihnen wie ein Gewicht anhaftet, völlig von sich abgestreift haben. Dieses Gebiet der Seligen wird gepriesen als die überaus leichte und als die blendendweiße Region; es fehlt eben da alle Karman-Schwere — wir würden sagen alle Erdenschwere oder alle Last der Sünde — und es fehlt zugleich auch alle Unreinheit, die das Karman für die Seele bedeutet. Im selben Text, aus dem ich früher Mahāvīra's Tapas-Klassifikation ausgehoben habe, findet sich auch eine Beschreibung unserer Region der Seligen. Nur die zwölf Namen, die ihr da beigelegt werden, seien hier noch mitgeteilt. Sie heißt:

die Leichte — *īsī*,
die Leichtgewichtige (d. h. die Gewichtlose) — *īsī-pabbhārā*,
die Feine — *taṇū*,

die Überausfeine — *taṇutaṇū,*
die Vollkommenheit — *siddhi,*
die Heimat der Vollkommenen — *siddh'ālaya,*
die Erlösung — *mutti,*
die Heimat der Erlösten — *mutt'ālaya,*
die Zinne der Welt — *loy'agga,*
die Warte auf der Zinne der Welt — *loy'agga-thūbhiyā,*
das Erwachen auf der Zinne der Welt — *loy'agga-paḍibujjhaṇā,*
aller Lebewesen Segenspenderin — *savva-pāṇa-bhūya-jīva-satta-suh'āvahā.*

Also über allen Himmeln liegt sie — nach Mahāvīra, die Heimat der Seligen, über allen Himmeln ist Ruh', da ist Frieden, da ist Erlösung, da ist selige Unbeschwertheit, selige Reinheit. Hören wir nun, was Buddha geantwortet hat, als man ihn nach der Erlösung, nach dem Nirvāṇa, fragte. Man bat ihn dann und wann um eine Belehrung über dieses letzte Ziel, und auch an seine Jünger und Jüngerinnen richteten Fernerstehende zuweilen eine entsprechende Frage. Und nicht bloß direkt nach der Erlösung wurde gefragt; sondern es gab auch welche, die wissen wollten, wie es hinsichtlich der Erlösung mit Buddha selber stünde, ob er, wenn dem leidvollen Weltzusammenhang entrückt, fortlebe oder ob er jenseits des Todes nicht fortlebe. Und mit solchen Fragen nach der Erlösung oder nach Buddha's Erlösung verbanden sich weitere letzte Fragen: man wünschte etwa Offenbarungen zu erhalten, ob das Weltganze ewig oder nicht ewig, ob es unendlich oder endlich sei oder ob es unabhängig vom Leibe eine Seele oder ein Selbst oder eine Lebenskraft gebe oder nicht. Kurzum, was wir das metaphysische Bedürfnis heißen, das Verlangen nach letzten Vorstellungen, die verhüten sollen, daß unser in die Ferne und in die Tiefe gerichtetes Denken sich im Unbestimmten verliere, die dieses weite Denken vielmehr abzuschließen und abzurunden berufen sind, — dieses metaphysische Bedürfnis war zu Buddha's Zeit und in Buddha's Gemeinde so rege wie es immer und überall gewesen ist. Und daß auch unter Buddha's Zeitgenossen Geister da waren, die dem Bedürfnis lebhaft entsprachen, sahen wir an Mahāvīra, der als souveräner Metaphysiker Antworten aus dem Vollen erteilte, aus einem Gedankensystem heraus, wo alle Probleme der Zeit ihre Beachtung fanden und ihre Lösung erhielten. Im Besondern auf die Endlichkeit der Welt und

dergleichen hatte sich schon Pārśva festgelegt, wie wir aus dem fünften Aṅga des Jaina-Kanons erfahren. Aber Buddha war von anderer Art, von wirklich ganz anderer Art. Man kann nicht sagen, daß er den metaphysischen Zug nicht verspürt habe. Nur so viel ist richtig: sein Sinnen und Trachten galt vor allem der Welt mit ihrem Leid, es galt der sittlichen Arbeit, es galt dem musterhaften Leben, dem achtfachen Pfade zum Besten Aller. Und mit diesem eigentlichen sichtbaren Ziel vor Augen hat er das unsichtbare Ziel auf sich beruhen lassen, hat ein Vordringen an die Grenzen des Denkens mit Bewußtsein gescheut und gemieden; er sah in diesem Wissenwollen von Dingen, die nicht gewußt werden können und sich nicht aussprechen lassen, eine doppelte Gefahr, die Gefahr der Ablenkung von der wahren Lebensaufgabe und die Gefahr der Uneinigkeit, weil doch die verschiedenen Metaphysiker im Verfechten ihrer Anschauungen unter einander in Rechthaberei und Streit verfielen.

Buddha's Zurückhaltung gegenüber der Frage nach dem Nirvāṇa wie überhaupt gegenüber den letzten Problemen der Erkenntnis kommt in verschiedenen Erzählungen und Äußerungen deutlich und klar zum Ausdruck. Einmal, heißt es, machte ihm einer seiner Anhänger, der Mönch Mālunkyā-putta, Vorhaltungen wegen seines Schweigens auf wichtigste und tiefste Fragen. Er vermisse Erklärungen darüber, ob die Welt ewig oder unewig sei, ob sie unendlich oder endlich sei, ob der Erlöste, im Besondern Buddha, nach dem Tode fortlebe oder ob er nach dem Tode nicht fortlebe. Hierauf entgegnete Buddha — ich folge hier in Manchem Oldenberg's schöner Übersetzung —:

> Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mālunkyā-putta? Habe ich gesagt: Komm, Mālunkyā-putta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob die Welt begrenzt oder unendlich sei, ob die Lebenskraft oder der Lebensgeist mit dem Leibe identisch oder von ihm verschieden sei, ob der Erlöste nach dem Tode fortlebe oder nicht fortlebe, ob er nach dem Tode zugleich fortlebe und nicht fortlebe (d. h. nur in gewissem Sinne fortlebe) oder ob er weder fortlebe noch nicht fortlebe (d. h. ob über das Fortleben gar nichts auszusagen sei)? — „Das hast du nicht gesagt, Herr."

Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: Ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob die Welt begrenzt oder unendlich sei, usw.? — Auch dies muß Mālunkyā-putta verneinen.

Nun spricht Buddha weiter:

Ein Mann wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaiśya oder ein Śūdra ist" — oder wenn er sagte „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wie der Mann heißt, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgroß ist, und wie die Waffe aussieht, mit der er mich getroffen hat" — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.

Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich sei, ob der Heilige nach dem Tode fortlebe oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung führt. Was zum Frieden und zur Erleuchtung führt, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Ursache des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die Wahrheit vom Pfade zur Aufhebung des Leidens. Deshalb, Mālunkyā-putta, was von mir nicht offenbart ist, das laß unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das laß offenbart sein.

Was aus diesen Worten Buddha's spricht, ist ein großer Verzicht, eine große Ruhe, ein großer Wirklichkeitssinn, eine große Konzentration, ein großer Glaube. Verzichtet soll werden auf bestimmte Lehren über das Unerforschliche, und in dieser Beschränkung soll man seine Ruhe finden. An das Erkennbare müssen wir uns halten und an die daraus sich ableitende Lebensnorm, die unter dem Worte ‚Samyak' begriffen wird. Dieser Lebensnorm zu genügen ist das Einzige, was nottut, das Einzige, was zur Erlösung führt, was ein gutes Ende verbürgt. Und das vollendete Vertrauen in die so auf die Lebensnorm sich beschränkende, in ihr sich zusammenfassende

und sich abrundende Religiosität, das ist der Glaube Buddha's, das sollte der Glaube seiner Jünger sein.

Durch dieses ganze Verhalten Buddha's werden wir erinnert an das Wort „in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister". Kein Zweifel, daß unser Meister im Innern manche Gedankengänge verfolgt hatte, ehe er zu seiner Beschränkung durchdrang, hatte er sich doch auch aus der Askese schwer herausringen müssen. Buddha selber spricht von der geschilderten Beschränkung, die er sich auferlegt habe, in recht anschaulicher Weise.

Zu einer Zeit — so lautet Oldenberg's Wiedergabe der Stelle — weilte der Erhabene zu Kosambī im Siṃsapā-Walde. Und der Erhabene nahm wenige Siṃsapā-Blätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Siṃsapā-Blätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die andern Blätter droben im Siṃsapā-Walde? — „Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Siṃsapā-Walde." — So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Ursache des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Pfad zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet.

Die große Selbstbeschränkung Buddha's, wie wir sie entwickelt haben, müssen wir nun selber noch etwas beschränken, müssen nämlich feststellen, daß immerhin Buddha viele Vorstellungen, die über die Summe des Erkennbaren hinausgehen, gelten ließ und seinerseits verwertete oder variierte. Es sind dies die in Indien zu seiner Zeit über jenseitige Dinge allgemein verbreiteten Vorstellungen

von der Seelenwanderung, von Himmelsregionen und Höllenregionen samt ihren Bewohnern, vom Obergott Indra und dem Weltenvater Brahman, von Gespenstern, von guten und bösen Geisterwesen aller Art, die nach dem Volksglauben neben den wirklichen Wesen die Erde und den Luftraum bevölkern. All das gehörte sozusagen zum eisernen Vorstellungenbestand von Buddha's Zeitalter. Zugleich waren es aber auch Vorstellungen, die in moralisierendem Sinne sich verwenden ließen zur Steigerung der Antriebe nach dem Guten hin und der Warnungen vor dem Bösen. Und in diesem Sinne durchziehen diese Vorstellungen die Gedankenwelt Buddha's so gut wie die von Mahāvīra und von andern Lehrern der Zeit. Also Buddha hat sich durch seine Ablehnung, über das Nirvāṇa Bestimmtes auszusagen, nicht etwa als ein kritischer Denker dokumentiert, sondern einfach als ein Geist, der in metaphysischen Fragen sich receptiv verhielt, nicht wie Mahāvīra konstruktiv vorging, — als ein Geist, der vor allem auf die richtige Läuterung des Lebens und auf das, was dieser dienen konnte, — sagen wir ‚auf eine edle Moralität' — bedacht war. Gewiß hätten diesem seinem Ideal auch geeignete Lehren über das Nirvāṇa förderlich sein können; noch weit eher als die populären Welten der Götter hätte eine Welt der Seligen das fromme Gemüt moralisch festigen können. Allein ganz frei von sich aus über ein solch letztes Lebensziel bestimmte Gedanken zu entwickeln und in heiliger Überzeugung als Offenbarungen zu empfinden und zu verkünden, dazu war Buddha nicht veranlagt. Hier war der Punkt, wo die überlieferte Metaphysik ihm etwas bot, das er nicht annehmen oder einfach variieren konnte und wo deshalb bei ihm eine Lücke erscheint. Überliefert war, samt den Lehren über Seelenwanderung, über Götter und Höllen und dergleichen, eine pantheistische Erlösungslehre, die den *ātman*, den Einzelgeist, in den *param'ātman*, den Weltgeist, verwehen sah, die das Einzelwesen ins All, ins Brahman, ins Heilige zurückführte, es in diesem ewigen All, aus dem heraus es in die zeitlichen Daseinsformen getreten war, den endlichen Frieden und die selige Ruhe finden ließ. Das Nirvāṇa etwa in solchem Sinne zu begreifen, war unserm Buddha verwehrt, da er mit den meisten Mönchen die brahmanische Voraussetzung jener Lehre, den Pantheismus, wie er aus dem Veda hervorgewachsen war, nicht teilte. Er war zu sehr vom Leid des

Daseins überzeugt, sah zu sehr in der Welt den bloßen Saṃsāra, um in der Tiefe einen erhabenen Urgrund, ein höchstes Brahman, zu erkennen, wohin der Erlöste würde zurückkehren können. Unsern religiösen Neuerern mit Buddha an der Spitze fehlte eben ein rechter Zusammenhang mit der altindischen Vorzeit: schon weil sie nicht-brahmanischer Herkunft waren, konnte in ihnen der Veda, die Poesie eines geistig-jugendlicheren Geschlechtes, nicht mehr nachwirken als Stimmungsunterlage für pantheistisches Sinnen und einen entsprechenden Erlösungstraum. In ihnen war Indien neu und zugleich alt geworden, und da gab es, wenn nach Erlösung gefragt wurde, bloß noch irgendetwas Neues wie bei Mahāvīra — oder aber Schweigen wie bei Buddha.

6. Die zwölfteilige Ursachenkette

Also das Weltleid und nur das Weltleid hat unsern Buddha im Innersten bewegt; von ihm aus fand er sich nach asketischer Einseitigkeit zurecht in einem edlen Mittelweg mönchischen Lebens. Und als ein gedanklicher Niederschlag dieser Entwicklung formte sich ihm das System der vier edlen Wahrheiten, wo die Ursache alles Leidens im Durst, im Lebenshunger, erkannt und der Pfad zur Aufhebung alles Leidens in einem achtfach geläuterten Leben gefunden wird. Wie ein begrifflicher Unterbau für die Forderung des geläuterten Lebens erschienen uns so die vier edlen Wahrheiten. Und weil wir beigefügt haben, daß dieser Unterbau selber wieder einen Unterbau bekommen habe, so liegt uns nun noch ob, auch von diesem tiefer dringenden Gedankenfundament zu sprechen.

Es handelt sich um eine zwölfteilige Ursachenkette, die den Durst, der zuvor die letzte Ursache des Leidens gebildet hatte, zurückverfolgt bis auf eine allerletzte Ursache, als welche die A-vidyā ‚das Nichtwissen' erscheint.

So könnten wir den Eindruck bekommen, wir würden nun vom Gebiete des Willens, dem der Durst angehört, hinübergewiesen in das der Anschauung, dem sich das Nichtwissen unterstellt. Nicht mehr der Wille, das unersättliche Verlangen, wäre jetzt als die primäre Innenfunktion aller Organismen anzusehen, sondern das Nichtwissen d. h. das falsche oder unerleuchtete Anschauen oder Vorstellen, das jenen Willen auslöst. In Wahrheit dreht

sich aber die Frage gar nicht darum, ob ‚ein blinder Wille‘ (der Durst) oder ‚ein blindes Vorstellen‘ (das Nichtwissen) das Prius sei. Buddha's Gedankengang ist einfach folgender:

> Ein blinder Lebenswille, der Durst, bannt die Organismen in den unseligen Weltlauf, den Saṃsāra. Unsere Aufgabe ist es, sehend d. h. der Nichtigkeit des Durstzieles, des Weltlaufs, bewußt zu werden, damit wir auf Grund dieser Erkenntnis, der Bōdhi, uns jenes Lebenswillens erwehren und in edler Zurückhaltung bei teilnehmendem Wohltun unsern Frieden finden können.

Also nur das Sehendwerden — das Erwachen, die Erkenntnis, die Bōdhi, das Wissen — führt zur Bändigung und Aufhebung des blinden Lebenswillens, der naiven Lebenslust. Daher wird in der zwölfteiligen Ursachenkette jenem Lebenswillen, jener Lebenslust, noch ein letzter Begriff, ‚das Nichtwissen‘, als selbstverständliche Voraussetzung unterstellt. Wir unsererseits können diesen Begriff ebensogut, wie wir es soeben schon getan, in die Worte ‚blind‘ oder ‚naiv‘ kleiden, d. h. epithetisch beifügen, weil Buddha nichts anderes darunter versteht, als was wir mit der Blindheit des Lebenswillens, mit der Naivität der Lebenslust meinen.

Bekanntlich müssen wir auch sonst öfter Begriffe, die im Indischen substantivisch erscheinen, durch Adjektiva zum Ausdruck bringen. Heißt es dort ‚ein Anderes von Dorf, ein Juwel von Pferd, Verschiedenheiten von Buch‘, so bei uns ‚ein anderes Dorf, ein prächtiges Pferd, verschiedene Bücher‘. Also wenn dem Durst als letzte Voraussetzung ein Nichtwissen untergeschoben wird, so wird daraus bei uns kurzweg ein unwissender Durst d. h. ein blinder Lebenswille, eine naive Lebenslust.

Aber freilich hat es nun doch seine tiefe Berechtigung, wenn Buddha den Begriff des Nichtwissens nicht einfach adjektivisch koordiniert, sondern substantivisch isoliert und zum allerersten Glied seiner Ursachenkette macht. Dieses Nichtwissen bekommt nämlich bei ihm einen ganz besondern Sinn, es füllt sich mit einem positiven Inhalt, wird das, was auch *satkāya-dṛṣṭi* ‚Wirklichkeitsglaube‘ heißt. Das Nichtwissen konsolidiert sich zu dieser Vorstellung als Gegensatz zur Erkenntnis. Denn die Erkenntnis

ist nach Buddha soviel wie Unwirklichkeitsglaube: sie weiß, daß alles eitel, alles scheinhaft ist, alles nur dem Unwissenden wesenhaft vorkommt. ‚Irrealismus‘ müssen wir diese Weltanschauung Buddha's heißen; es ist die Überzeugung von der Irrealität alles Seins, eine Überzeugung, die dem Sein die Realität abspricht, weil es leidhaft und vergänglich ist. Und Buddha stellt sich mit diesem Irrealismus in Wahrheit nicht bloß in Gegensatz zu dem naiven ungebildeten (oder unverbildeten) Denken, welches die Welt ohne Weiteres als das Reale ansieht oder hinnimmt: ein Denken, das er gewiß zunächst unter dem Nichtwissen verstanden haben will, — sondern er lehnt von seinem Irrealitätsstandpunkt aus auch alle Positivisten unter den Philosophen ab, alle Denker, die (wie etwa Mahāvīra in seiner Ontologie, von der wir sprachen) letzte Prinzipien d. h. letzte Wirklichkeiten (*astikāya* = *satkāya*) annehmen, die der Welt zugrunde lägen.

So erweist sich uns denn Buddha doch als ein kritischer Philosoph, kritisch gegenüber einer gedankenlosen Weltsicherheit und kritisch gegenüber aller konstruktiven Philosophie. Ungleich den brahmanischen Denkern, die allen Unvollkommenheiten der Zeitlichkeit zutrotz auf das Ewige bauten, hat Buddha bei seiner außerordentlichen Weltleid-Empfindlichkeit selbst zum Ewigen kein deutliches Vertrauen fassen können und es auf sich beruhen lassen. So sieht er nur die leidvolle Zeitlichkeit vor sich, und indem er sich nach Möglichkeit aus derselben zurückzieht und sie als etwas Unwirkliches, Schattenhaftes, Traumhaftes bezeichnet, führt er in gedankenvollen Predigten und Gesprächen viel Volk aus der Weltbefangenheit heraus und dem Nirvāṇa entgegen, das Niemand soll erforschen wollen.

Nach diesen Darlegungen sind uns Anfang, Mitte und Ende der zwölfteiligen Ursachenkette schon völlig vertraut und verständlich. Denn das erste Glied der Kette heißt Nichtwissen, das achte heißt Durst, und das elfte und zwölfte umfassen das Leiden, wie es in der ersten der vier edlen Wahrheiten definiert worden ist. Beschränken wir uns also auf Anfang, Mitte und Schluß, so besagt die Ursachenkette:

aus dem Nichtwissen entsteht der Durst,
und aus dem Durst entsteht das Leiden,

was nach allem, was ausgeführt worden ist, bedeutet:

Der törichte Glaube an die Wirklichkeit bringt es mit sich,
daß man sich ihr voll Verlangen hingibt.
Aber weil sie nichts Bleibendes bietet, so ist die Folge des
Weltverlangens eine eitle Weltverstricktheit mit Wehen und
Weinen, mit Krankheit und Kummer, mit Not und Tod.

Wir haben nun noch die Zwischenglieder der Ursachenkette ins Auge zu fassen, die sechs Glieder zwischen Anfang und Mitte und die zwei Glieder zwischen Mitte und Schluß. Die ersten heißen:

2. die Dispositionen,
3. das Erkennen,
4. Name und Körperlichkeit,
5. die sechs Sinnesgebiete: zu den fünf Sinnen kommt bei den Indern ‚ein innerer Sinn' (das *manas*) hinzu,
6. die Berührung,
7. die Empfindung.

Indem jedes Glied auf dem vorhergehenden ruht, ergeben sich hier bei Mitbeachtung der beiden Rahmenglieder 1 und 8 die folgenden Feststellungen:

Aus dem Nichtwissen entstehen die Dispositionen, aus diesen
das Erkennen, aus diesem Name und Körperlichkeit,
aus Name und Körperlichkeit die sechs Sinnesgebiete,
aus diesen die Berührung, aus dieser die Empfindung
und daraus der Durst.

Hiemit wird die vom Nichtwissen zum Durst führende Strecke individuellen Werdens in eine Anzahl von Teilstrecken zerlegt, die uns den ganzen Hergang psychologisch und physiologisch verständlich machen sollen. Und da findet denn Buddha — wir wollen nun seine Gedankenfolge europäisch formulieren —, daß auf Grund der noch unerleuchteten Weltverstricktheit als Urbeginn eines Individuums zuerst die entsprechenden ‚Dispositionen' entstehen. Die Dispositionen sodann führen zum allgemeinen ‚Erkennen', d. h. zum einfachsten Identifizierungs- und Unterscheidungsvermögen, das eine psychische Kontinuität herstellt und vielleicht als ‚Urbewußtsein' bezeichnet werden mag. Aus diesem Vermögen wieder erwächst die Differenzierung in ‚Name und Körperlichkeit', womit das Individuum für sich als Körperlichkeit und für die Außenwelt als Name fixiert ist. Und zur Differenzierung in Name und Körperlichkeit kommen bei weiterer Entfaltung des Individuums ‚die sechs Sinnesgebiete' hinzu, d. h. die sinnlichen Entsprechungen zwischen Individuum und Außenwelt, zwischen Gesicht und Sichtbarem, zwischen Gehör und Hörbarem usw. Diese Entsprechungen aber ergeben die ‚Berührung', d. h. die sinnliche Beeinflussung durch die Außenwelt, eine Beeinflussung, welche ‚Empfindung' bewirkt, die ihrerseits das Verlangen nach Wiederholung und Dauer, d. h. den ‚Durst', den Lebenshunger, wachruft.

Das zum Lebensdurst führende psychophysische Werden, wie es da zergliedert ist, kann uns im Einzelnen nicht völlig klar werden. Buddha kombiniert eben in seiner Deduktion mit Begriffen, die uns auch geläufig sind, solche von etwas schwebender Art, die ihm die indische Philosophie geboten hat und unter denen das altüberlieferte Begriffspaar ‚Name und Körperlichkeit' oder ‚Name und Form' noch den Stempel primitiver Abstraktion an sich trägt.

Einfacher steht es mit dem, was uns von der zwölfteiligen Ursachenkette noch zu besprechen übrig bleibt. Die letzten vier Glieder der Reihe lauten:

9. das Haften,
10. das Werden,
11. die Geburt,
12. Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung.

Gemeint ist, daß der Durst (8) ein ‚Haften' herbeiführt, d. h. ein sich Festklammern an den Gegenständen oder Zielen des Durstes. Und weil diese Festgeklammertheit notwendig das Individuum im Saṃsāra gefangen hält, so ist es damit zu neuem ‚Werden' verurteilt, weshalb eine neue ‚Geburt' erfolgt samt den weitern Leiden des Daseins, als da sind ‚Alter und Tod, Schmerz und Klagen und dergleichen'.

Damit haben wir uns die zwölfteilige Ursachenkette, soweit es angeht, deutlich gemacht. Buddha selber hat (wie wir unten p. $67_{17\,f.}$ sehen werden) die Empfindung gehabt, daß seine umständliche Deduktion für Viele kein geeigneter Lehrgegenstand sein würde. Darum hat er sie innerhalb der vier edlen Wahrheiten auf ein Minimum beschränkt und dafür da die Aufmerksamkeit vor allem

auf den edlen achtteiligen Pfad, der aus dem Leiden herausführt, hingelenkt. Und so gelten denn auch der buddhistischen Überlieferung die vier edlen Wahrheiten und nur diese als das wahrhaft Bedeutende und Entscheidende in Buddha's Heilslehre. Wir sind unsererseits bis in die zwölfteilige Begriffsfolge vorgedrungen, weil wir — ausgehend von Mahāvīra's Schonung und Buddha's Mitleid — den ganzen Lehrstoff überschauen wollten, der mit jener Schonung und jenem Mitleid in Zusammenhang steht. Dabei sind wir der großen Kluft, die unsere beiden hervorragenden Persönlichkeiten trennt, noch viel mehr als früher inne geworden. Auch in ihrer philosophischen Veranlagung, so zeigte sich, gehen sie völlig auseinander: ist der eine konstruktiv, so der andere kritisch, — sucht der eine sein Weltbild zu weiten und in freier Vision abzurunden, so der andere das seinige zu beschränken und gedanklich zu sichern.

Doch nicht mit diesem Widerstreit im philosophischen Verhalten unserer Religionsstifter wollen wir den Hauptteil der ihnen gewidmeten Schrift beschließen, auch nicht die übrigen Gegensätze, die wir an den Männern gewahr wurden, noch einmal hervorheben. Vergegenwärtigen wir uns an dieser Stelle vielmehr das, was sie einigt, was ihnen gemeinsam ist. Schätzen wir in Buddha und Mahāvīra zwei geistige und geistliche Führer einer vorchristlichen Kulturperiode, Männer, die uns glücklicherweise gleich klar und bestimmt erkennbar werden aus reichen Literaturen, die auf Grund ihrer Predigten und sonstigen Anregungen innerhalb der Mönchsgenossenschaften, die sie gründeten, sich von Anfang an zu bilden begannen und die in den Hauptwerken bis auf die Gegenwart fortleben und fortwirken. Freuen wir uns, daß in den beiden Wortführern eine frühzeitige Gedankenentwicklung, die im Veda, ja in der altindogermanischen Religiosität wurzelt, zur zweifachen sich gegenseitig ergänzenden Aussprache gelangt ist. Was unsere Denker geleistet, soll nicht bloß ihren zahllosen Bekennern zugute gekommen sein und weiter zugute kommen, sondern als Ausstrahlung früh-indogermanischen und zugleich alt-asiatischen Geistes uns allen wert sein und wert bleiben, da wir doch über Familie und Nation hinaus uns in der ganzen Menschheit verankert wissen und darum aller Lichtpunkte ihrer Entwicklung gerne gedenken werden. Die Lichtpunkte, die uns Indien

liefert — vor allem die drei Religionen: die vedisch-brahmanische, die buddhistische und die Jaina-Religion —, werden die Lichtpunkte des griechisch-palästinischen Altertums, die Gestalten von Homer, Plato und Aristoteles, von Moses und Christus, niemals überstrahlen; aber sie beleuchten neue Gebiete, sie bringen neue Färbungen und sie steigern die allgemeine Helle, die unser Geist fordert und braucht und selber zu fördern berufen ist. Neben den uns vertrauteren Lichtspendern des vorderasiatisch-europäischen Altertums verdienen diejenigen einer ferneren Zone auch ihre Stätte im Gedächtnis der Kulturwelt; — denn der uns vertrauteste hat gesagt: ‚in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen‘.

Zwei indisch-christliche Parallelen

Gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen. Indem das menschliche Gemüt sich auf gewisse Vorstellungen und gewisse Ziele einstellt, wird es bei allem Wechsel der Zeiten und der Gegenden doch auf gewisse Gleichmäßigkeiten verfallen. Immer wird die religiöse Stimmung nicht bloß ein innerliches Vertrauen, innerliche Gehobenheit empfinden, sondern sich auch nach außen betätigen in Leistungen, die der Gehobenheit entsprechen; sie wird zu Darbringungen und Wohltun führen, zur Befolgung von Gelübden und Geboten. Und nicht bloß das; auch die Sprache, die Ausdrucksweise, nimmt besondere Formen an und bewegt sich in entsprechenden Bildern. So kommt es denn, daß wir selbst in Religionen, die keinen geschichtlichen Zusammenhang mit einander haben, allerlei Übereinstimmungen allgemeiner Art antreffen, ja, daß sogar recht spezielle und scheinbar rein individuelle Züge da und dort gleichmäßig auftreten. Wir mögen dann von Parallelen reden, insbesondere, wenn die Ähnlichkeiten von mehr oder weniger überraschender Art sind. Es sind nun zwei solcher Parallelen, die ich hier noch vorlegen möchte, zwei indisch-christliche Parallelen, von denen die eine eine gedankliche Berührung zwischen *Mahāvīra* und Christus, die andere eine solche Berührung zwischen *Buddha* und Christus herstellt.

Im Kanon von Mahāvīra's Religion, also im Jaina-Kanon, gibt es einen Text, der den Titel ‚Gleichnisse und Predigten‘ führt: *Nāyā-Dhammakahāo*. Er enthält offensichtlich, nicht dem genauen Wort-

laut nach, aber dem Inhalt nach, Ansprachen, die Mahāvīra bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat, Ansprachen, in denen neben andern Lehrstoffen allerlei Gleichnisse entwickelt werden. Und zwar entspricht nun das siebente Stück des Textes, ein Gleichnis betitelt *Rōhiṇī* ‚die Wachsende' — in unserm Zusammenhang besser 'die Mehrerin' zu übersetzen —, dem neutestamentlichen Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Es ist zu einer ziemlich breiten Erzählung ausgestaltet und lautet in Kürze wie folgt (ich halte mich hier an die Dissertation meines einstigen Zuhörers Wilhelm Hüttemann, der leider im Krieg geblieben ist: 'die Jñāta-Erzählungen' Straßburg 1907):

Mahāvīra's Gleichnis von den anvertrauten Körnern

In Rājagṛha wohnte zur Zeit des Königs Śreṇika ein Kaufmann Dhana, der vier Schwiegertöchter hatte. Eines Tages kam er auf den Gedanken, den Charakter dieser Frauen — besonders bezüglich ihrer haushälterischen Sorgfalt und ihres wirtschaftlichen Talentes — auf die Probe zu stellen. Deshalb gab er jeder von ihnen fünf Reiskörner mit dem Auftrage, dieselben solange sorgfältig aufzubewahren, bis er sie wieder zurückverlange. Jede Schwiegertochter verhält sich anders zu diesem Gebot. Die älteste, 'die Verschwenderin' Ujjhikā, nimmt es am leichtesten; sie sagt sich: in der Vorratskammer meiner Eltern liegen viele Reiskörner; warum soll ich mir die Mühe der Aufbewahrung machen? wenn sie zurückverlangt werden, zeige ich fünf andere vor. Mit solchen Gedanken warf sie die Körner weg. Die zweite Schwiegertochter, Bhogavatī 'die Genußsüchtige', dachte ähnlich und verzehrte den Reis. Die dritte, Rakṣikā 'die Sparsame', wickelte die Körner sorgfältig ein und hob sie in ihrem Kleinodienkästchen unter dem Kopfkissen auf. Die vierte aber, Rōhiṇī 'die Mehrerin', säte die Körner aus und erntete. Die Ernte wurde wieder ausgesät und wieder geerntet, bis nach fünf Jahren ein großer Vorrat von Reis gesammelt war.

Nun verlangte Dhana von seinen Schwiegertöchtern die anvertrauten Körner zurück.

Ujjhikā zeigte fünf andere Körner vor; aber alsbald wurde ihr Betrug durchschaut, sie mußte ihn eingestehen, und zur Strafe wurden ihr die Dienste des Aschenputtels im Hause auferlegt. —

Moral: Wer als Mönch oder Nonne die fünf großen Gebote nicht hält, sondern sie von sich wirft, der wird die entsprechende Strafe erleiden, wie diese Ujjhikā ‚die Verschwenderin'.

Auch Bhōgavatī wurde durchschaut und bestraft, aber ihre Strafe war geringer als die der Schwägerin, weil sie nicht aus Verachtung des Gebotes, sondern aus Genußsucht und Nachlässigkeit gefehlt hatte, und es wurden ihr die Arbeiten des Mahlens mit der Handmühle und der Speisebereitung aufgetragen. — Moral: Mönche oder Nonnen, welche die fünf großen Gebote vernachlässigen, müssen die Folgen tragen, wie diese Bhōgavatī ‚die Genußsüchtige'.

Rakṣikā hatte den Auftrag des Schwiegervaters wörtlich genau erfüllt; zur Belohnung wurde ihr die Aufsicht über das Hauswesen anvertraut. — Moral: Wer die fünf großen Gebote gewissenhaft beobachtet, der wird von Mönchen und frommen Laien gelobt und verehrt werden, wie diese Rakṣikā ‚die Sparsame'.

Rōhiṇī schnitt natürlich bei der Rechenschaftsablage am besten ab. Sie verlangte Fuhrwerk, um ihren Reis herbeizuschaffen, und unter großem Volksauflauf wurden die allmählich aufgespeicherten Vorräte angefahren. Nachdem der Zusammenhang aufgeklärt worden ist, überträgt Dhana dieser Schwiegertochter die unbedingte Autorität in allen Geschäften und Familienangelegenheiten und schenkt ihr unbeschränktes Vertrauen. — Moral: Wer sich nicht damit begnügt, die fünf großen Gebote zu halten, sondern sie weiter verbreitet, der wird in diesem Leben die Verehrung der Gläubigen genießen und dereinst die Erlösung erreichen, wie diese Rōhiṇī 'die Mehrerin'.

Unser Gleichnis ist, wie der Leser bemerken wird, sehr sorgfältig durchgeführt und mit allegorischen Frauennamen ausgestattet. Überhaupt werden Gleichnisse und auch alle sonstigen Darlegungen sowohl bei Mahāvīra wie bei Buddha, da beide eben gedanklich wohlgeschulte Männer waren, immer in voller Breite und in systematischem Aufbau vorgetragen. Auch lieben es die beiden Prediger — und zwar mehr noch Buddha als Mahāvīra —, gemäß der altindischen Lehrmethode eine sich wiederholende Situation oder Gedankenwendung in dieselben Worte zu kleiden, so daß oft eine auf uns, die wir die Variation gewöhnt sind, ermüdend wirkende Gleichmäßigkeit im Ausdruck entsteht, eine Gleichmäßigkeit, die gewiß

die Auffassung der indischen Zuhörer und ihre Festhaltung des Lehrstoffes im Gedächtnis sehr erleichtert hat. In unserm Fall kommt uns die schulmäßige Genauigkeit und Regelmäßigkeit in der Gestaltung des Gleichnisses umso mehr zum Bewußtsein, als zufällig das neutestamentliche Gegenstück von den Evangelisten etwas schwankend und unfertig überliefert ist, — ganz abgesehen davon, daß bereits Christus selbst es nicht mit der indischen Geregeltheit und Ausführlichkeit entwickelt haben kann.

Bei Matthäus (25 $_{14\,ff.}$) gibt ein Mann, der über Land ziehen will, von seinen drei Knechten dem einen fünf Pfunde, dem andern zwei Pfunde, dem dritten ein Pfund, jedem nach seinem Vermögen; die beiden ersteren treiben Handel damit und erzielen Gewinn, der dritte vergräbt das Geld. Aber bei Lukas (19 $_{12\,ff.}$) gibt ein Edler, der hinauszieht, um ein Reich zu erobern, seinen zehn Knechten je ein Pfund und sagt ‚Handelt, bis daß ich wiederkomme!' Als er wieder zurückkehrte, hatte der erste Knecht mit einem Pfund zehn erworben; er wird über zehn Städte gesetzt. Der zweite hat fünf Pfund erworben, er wird Herr über fünf Städte. Der dritte Knecht hat das Pfund in seinem Schweißtuche aufbewahrt und nichts damit erworben; diesem wird das Pfund genommen und dem ersten Knecht gegeben. Die übrigen Knechte werden nicht mehr erwähnt.

So bekommen wir bei Christus keine einheitliche Fassung des Gleichnisses. Vor allem bleibt die Zahl der auf die Probe gestellten P e r s o n e n in der Schwebe. Weil ihrer im einen Bericht mehr als drei sind, so vermutet man, daß auch von solchen hätte die Rede sein sollen, die das anvertraute Gut wegwerfen oder verzehren. Die Art der Aufbewahrung des Pfundes seitens der dritten Person stimmt weniger bei Matthäus, wo vom Vergraben, als bei Lukas, wo vom Einwickeln ins Schweißtuch die Rede ist, zur indischen Darstellung, welche die anvertrauten Dinge eingewickelt im Juwelenkästchen aufgehoben werden läßt. Überraschend ist bei Matthäus am Schluß (25 $_{26}$) die Wendung ‚du nimmst, was du nicht gelegt hast, und erntest, was du nicht gesät hast': damit tritt ganz unvermittelt in Übereinstimmung mit der indischen Form des Gleichnisses eine b ä u e r l i c h e Grundvorstellung hervor, während im Übrigen das Gleichnis bei Christus durchaus k a u f m ä n n i s c h gehalten ist, indem er nur von Pfunden und von Handeltreiben, nicht von Getreidekörnern und von Säen und Ernten spricht.

Wilhelm Hüttemann schließt in der erwähnten Schrift seine Erörterung über die indische und die christliche Fassung unseres Gleichnisses mit den Worten:

> So spricht manches für den literarischen Zusammenhang beider Fassungen dieses Gleichnisses, welches bei den Indern schon 500 Jahre vor Christi Geburt gelehrt wurde.

Es soll also, meint Hüttemann, das Gleichnis irgendwie von Indien her nach Palästina gelangt und von Christus aufgegriffen worden sein. Ich habe schon in meinen einleitenden Ausführungen angedeutet, daß m i r die zwischen Mahāvīra und Christus vorliegende Übereinstimmung sich in ganz anderer Weise ergeben zu haben scheint. Jeder Prediger wird dann und wann an Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, wie sie sich im praktischen Leben zeigen, anknüpfen, um von da aus geistliche Tüchtigkeit und geistliche Untüchtigkeit zur lebendigen Darstellung zu bringen. Es müßte ein viel individuellerer, weniger im allgemeinen Menschenerleben begründeter Gedanke, als wie ihn unser Gleichnis entwickelt, gegeben sein oder aber dieser Gedanke müßte bis ins Einzelne bei Mahāvīra und bei Christus eine viel übereinstimmendere Ausgestaltung, als wie wir sie vorfinden, bekommen haben, wenn bei sonst durchaus fehlendem Kulturzusammenhang die spätere Fassung durch die frühere angeregt worden sein sollte. So wie die Verhältnisse liegen, müssen wir sagen:

> Und abermals, nach fünfhundert Jahren,
> kam von sich aus ein neuer und größerer Prediger
> in Gedanken desselbigen Weges gefahren.

Unser Gleichnis begegnet außer bei Mahāvīra auch noch bei einem etwas brahmanisch-orientierten Dichter aus der Nachfolge Mahāvīra's in den sogenannten Späteren Kapiteln, die wohl vorchristlich sind. Da heißt es:

> Drei Kaufleute zogen aus auf Handelsreisen, jeder mit seinem Kapital. Einer gewann viel dazu, der zweite brachte bloß das Kapital nach Hause, der dritte nicht einmal dieses. Ähnlich geht es im Glauben; das Kapital ist das Menschenleben, der Gewinn der Himmel. Verliert man das Kapital, so sinkt man in tiefere Daseinsformen. Wer es wieder heimbringt, ist wie einer, der als Mensch wiedergeboren wird. Aber wer es vermehrt, gleicht dem Tugendhaften, der unter die Götter gelangt.

Anders handelt über die beiden jinistischen Formen unseres Gleichnisses G a r b e in seinem Buche ‚Indien und das Christentum' p. 42—44.

Wir wenden uns zur zweiten unserer religionsgeschichtlichen Parallelen. Sie besteht darin, daß Buddha und Christus von einem Versucher sprechen, der ihnen genaht sei. Hier ist eine meisterhafte Untersuchung zu nennen, in der die vielfältigen Versuchergeschichten der buddhistischen Literatur, die Buddha's Erlebnis variieren und zum Teil recht phantastisch ausschmücken, zusammengetragen und übersetzt sind. Die Untersuchung stammt von Ernst Windisch und steht unter dem Titel ‚Māra und Buddha' in den Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1895. Auch hat sich Hermann Oldenberg nicht bloß in seinem berühmten Buche ‚Buddha' (das seit zwei Jahren in 7. Auflage vorliegt) zu unserm Thema geäußert, sondern auch in dem Aufsatz ‚Der Satan des Buddhismus' (‚Aus Indien und Iran' 1899 p. 101—107). Überdies sei verwiesen auf Garbe a.a.O. p. 50--56.

Wir stellen zunächst fest, daß unsere Parallele vom Versucher noch über Buddha und Christus hinausreicht: schon bei dem iranischen Religionsstifter Zarathustra, also bereits ein paar Jahrhunderte vor Buddha, treffen wir den Versucher. Nicht weniger als dreimal erscheint so im Lauf von etwa acht Jahrhunderten in der altasiatischen Religionsgeschichte die Idee der Versuchung. Tritt da nicht selbst an uns eine Versuchung heran, — die Versuchung, jene Idee durch die Jahrhunderte fortvererbt zu denken? Sehen wir genauer zu, so scheiden sich uns die Versuchergeschichten in innerlich und äußerlich gerichtete. Die ersteren scheinen auf ein wirkliches Erlebnis des Religionsstifters, von dem die Rede ist, auf seine in entscheidender Stunde erfolgte Überwindung einer Anwandlung von Schwäche hinzuweisen; die letzteren feiern einfach nach dem Muster von epischen Erfindungen einen Sieg ihres Helden über den Geist der Weltlichkeit. Natürlich können Darstellungen der zweiten Art durch Verflachung aus solchen der ersten Art hervorgehen. Aber wo wir, wie bei Zarathustra, bloß einer äußerlich-gehaltenen Versuchergeschichte begegnen, da bleiben wir im Ungewissen, ob überhaupt ein seelisches Erlebnis zugrunde liegt. In der zarathustrischen Lehre kämpft der böse Geist, der Geist der Finsternis Angra Mainyu (Ahriman), gegen den guten Geist, den Geist des Lichts Ahura Mazda (Ormazd), und begreiflicherweise wendet sich dieser Kampf auch gegen den Propheten des guten Geistes, gegen Zarathustra.

Der böse Geist stürzt nun (vgl. Oldenberg l. c. p. 145 f.) aus fernem Norden herbei und schickt einen Dämon aus, den Propheten zu töten. Aber vor der Herrlichkeit Zarathustra's und seinem heiligen Wort muß der Dämon fliehen. Da naht Angra Mainyu selber und spricht zu Zarathustra: schwöre dem guten Geiste ab; dann sollst du tausend Jahre die Erde beherrschen. Aber Zarathustra weist Angra Mainyu ab und entgegnet: Nein, ich werde dem guten Geiste nicht abschwören, sollte auch mein Gebein, Leben und Geist sich auflösen.

Das ist alles. Man mag es für eine Erfindung halten, die sich um die Person Zarathustra's gerankt hat. Oder aber man mag annehmen, Zarathustra selber habe von einer solchen Begegnung mit dem bösen Geiste gesprochen, da er ja doch auch von Begegnungen mit dem guten Geiste zu reden pflegte und seine Lehren zurückführte auf Unterweisungen, die er bei solchem Zusammensein auf einsamem Berge — ähnlich wie es das Alte Testament von Moses berichtet — erhalten habe.

Recht anders steht es mit der buddhistischen Versuchungsliteratur. Da gibt es Geschichten vom innerlichen und vom äußerlichen Typus, und zwar sind die ersteren deutlich die älteren, so daß sich die andern wie nachträgliche Vergröberungen ausnehmen. Von Wichtigkeit ist nun aber, daß alle diese buddhistischen Geschichten nur Varianten einer Urerzählung zu sein scheinen, nach welcher Buddha zu einer Zeit des Schwankens, da er wohl seiner Erkenntnis, aber noch nicht seiner Mission sicher war, vom Versucher verfolgt d. h. mit Zweifeln erfüllt wurde, — während eine andere Urerzählung Buddha in derselben Zeit durch den Weltenvater Gott Brahman in ermunterndem Sinne besucht werden läßt. Beide Erzählungen führten zum glücklichen Ende: die erste, indem darin Buddha den Versucher überwand, die zweite, indem darin Buddha dem Weltenvater Gehör gab. Und so macht eine Erzählung die andere scheinbar überflüssig (so nach Oldenberg ‚Buddha' [6]p. 135 [1]); in Wahrheit aber stützen und ergänzen sich beide, psychologisch verstanden, gegenseitig, wenn wir annehmen, Buddha selber habe die unter Bedenken errungene Gewißheit seiner Mission teils unter dem Bilde einer anfänglichen Schwächung durch den Versucher, teils unter dem einer schließlichen Stärkung durch den Weltenvater empfunden und seinen Jüngern geschildert. Hätte er beide Motive in einer einzigen Erzählung kombiniert, so würde eine recht dramatische Schilderung entstanden sein. Aber das verhinderte sein analytischer

Zug, der ihn auch jede Begriffsreihe niemals auf einmal, sondern immer in umständlicher Vereinzelung mit den hinzukommenden Wiederholungen vorführen ließ.

Wir vergegenwärtigen uns im Folgenden zwei Versuchergeschichten und die Weltenvater-Geschichte. Vorausgeschickt sei, daß der buddhistische ‚Versucher' eine Gedankenschöpfung ist, deren Geschichte bis in den Veda zurückreicht. Ursprünglich haben die Namen *Mṛtyu* und *Māra* den Tod verkörpert, während unter *Pāpman* singularisch das Übel im allgemeinen, pluralisch die verschiedenen Übel, insbesondere die Gebrechen des Alters, verstanden wurden. Daraus entwickelte sich bei Buddha unter den gleichen Namen *Māra*, *Mṛtyu* und *Pāpman* sowie unter der Namenverbindung *Māra Pāpman* oder *Māra Pāpīyas* die Verkörperung des Saṃsāra d. h. des eitlen nur zu Leid und Tod führenden Weltlaufs, der wegen seiner Lockungen als der Versucher empfunden wird. Wenn in alten Zeiten, wie wir es früher geschildert haben, die großen Naturerscheinungen und Naturmächte dem religiösen Denken zu erhabenen Göttern wurden, so ward nun für den weltmüden Mönch das ganze Dasein, insofern es verlockend wirkt, zu einem schlimmen Gotte, genannt ‚Tod' oder ‚Übel' oder ‚Tod und Übel', — während im Übrigen doch auch noch in gutem Sinne als Vertreter des Weltganzen von früher her der Weltenvater Brahman sich bis in die Vorstellungswelt Buddha's hinein forterbte. Jenen schlimmen Gott aber mögen wir, weil er meist nur als Versucher auftritt, unsererseits wirklich so nennen, und seine Bezeichnung *Māra Pāpman* werden wir durch ‚Māra der ‚Böse' wiedergeben müssen. Nebenbei wird er bei den Buddhisten auch *Namuci* geheißen, was im Veda Name eines Dämons war. Schon in alter Zeit war auch vom Heere des Todes die Rede, weshalb auch Buddha's Versucher eine solche Begleitung zugesprochen bekommt.

I. Eine Versuchergeschichte in Prosa, von Buddha vor seinem Tode dem Jünger Ānanda erzählt.

Einstmals, o Ānanda, weilte ich in Uruvēlā am Ufer des Flusses Nēranjarā unter dem Ziegenhirten-Feigenbaum, unmittelbar nachdem ich zur höchsten Erkenntnis gelangt war. Da kam, o Ānanda,

Māra der Böse dahin, wo ich war, und nachdem er herangekommen, trat er an meine Seite. An meiner Seite stehend, o Ānanda, sprach Māra der Böse zu mir also:

Gehe jetzt in das Nirvāṇa ein, Erhabener, gehe in das Nirvāṇa ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvāṇa für den Erhabenen gekommen. (Gemeint ist: laß dir nun genügen mit dem durch die Erkenntnis über dich gekommenen Seelenfrieden!)

Da er also redete, sprach ich, o Ānanda, zu Māra dem Bösen also:

Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind, kundige Hörer des Wortes, Kenner der Lehre, der Lehre gemäß die Lehre erfüllend, rechten Verhaltens beflissen, der Lehre nachwandelnd, die, was sie von ihrem Meister gehört haben, weiter verkünden, lehren, bekanntmachen, aufstellen, enthüllen, ordnen, auseinanderlegen, den Widerspruch, der sich erhebt, durch die Lehre vernichten und zunichte machen, mit Wundertun die Lehre verkündigen. — Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Nonnen zu Jüngerinnen gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind (es folgt nach Art des altbuddhistischen Stils, was eben von den Mönchen gesagt ist, Wort für Wort von den Nonnen, ebenso nachher von Laienbrüdern und weiterhin von Laienschwestern). — Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, solange nicht der edle Wandel, den ich lehre, gedeiht und zunimmt und sich verbreitet über alles Volk und sich reich entfaltet und wohl verkündigt wird von den Menschen.

II. Eine poetische Darstellung von Buddha's Versuchung.

In der vorigen Darstellung wollte der Versucher Buddha von seiner Mission zurückhalten, d. h. ihn davon abbringen seine Lehre aller Welt zu verkünden und eine Religionsgenossenschaft zu gründen. Nachstehend deuten auf diesen Zug bloß noch zwei Strophen hin (21 u. 22). Denn unser Dichter hat das Thema geweitet und verschoben: er will künden von Māra's Art und von dessen ganzem Verhältnis zu Buddha, wie es ihm vorschwebt. Nach ihm würde Māra geplant haben, Buddha aus seinem harten Mönchsleben heraus in die weltliche Religiosität der Brahmanen hinüberzulocken.

1. Zu ihm, der nach dem höchsten Ziele strebte
   am Flusse Nēranjarā,
   nach dem Ringen in Sinnen versunken,
   um den Nirvāṇa-Frieden zu erreichen,

2. trat Namuci, süße Rede
im Munde führend:
Śākya-Sohn, erhebe dich,
was nutzt dir die Leibesqual!

3. Mager bist du; schlecht ist dein Aussehen;
der Tod ist dir nahe.
Tausend Teile von dir gehören dem Tode;
nur in einem Teile ist Leben.

4. Für den Lebenden ist Leben das Beste;
indem du lebst, wirst du Verdienstliches tun;
denn indem man lebt, tut man,
was getan zu haben man nicht bedauert.

5. Indem du Freigebigkeit übst
und Feueropfer darbringst,
wird dir großes Verdienst erwachsen;
was soll dein mönchisches Ringen!

6. Schwer zu gehen ist der Weg des Ringens,
schwierig und schwer zurückzulegen.
Diese Verse sprechend stand
Māra an Buddha's Seite.

7. Zu Māra, der so redete,
sprach der Heilige also:
Leichtsinniger Gesell, Böser,
in eigenem Interesse bist du gekommen!

8. Denn nicht den geringsten Nutzen
hat solch geringes Werk für mich!
die Nutzen haben von solchem Werk,
die magst du, Māra, so anreden!

9. Aus dem Sterben mache ich nicht viel,
denn mit dem Sterben endet das Leben;
ganz geweiht einem heiligen Wandel
werde ich einer sein, der nicht wiedergeboren wird.

10. Selbst der Ströme Fluten
vermag der Wind auszutrocknen;
warum soll er mir, der ich meinem Ziel zustrebe,
nicht das Blut austrocknen?

11. Wenn das Blut vertrocknet,
vertrocknet auch Galle und Schleim;
wenn das Fleisch schwindet,
kommt der Geist mehr zur Ruhe
und fester steht mir Aufmerksamkeit
und Wissen und innere Sammlung.

12. Indem ich so verfahre
und gekommen bin zum Todesschmerze,
blickt der Geist nicht auf den Leib.
Schau die Reinheit eines Wesens!

13. Den Willen habe ich, ebenso Heldenkraft;
auch Weisheit wird an mir erfunden;
ich sehe den nicht in der Welt,
der von der Heldenkraft mich weichen machte!

14. Besser der lebenraubende Tod
als pfui! das gemeine Leben!
Im Kampfe sterben ist mir besser,
als wenn ich besiegt weiter lebe.

15. Die Wünsche sind dein erster Trupp,
und Unlust heißt der zweite,
dein dritter ist Hunger und Durst,
der vierte wird Verlangen genannt,

16. der fünfte ist Stumpfsinn und Trägheit,
Furcht wird der sechste genannt,
dein siebenter ist Zweifel,
Heuchelei und Stolz der achte,

17. und die andern sind Gewinn, Ruhm, Ehre
und Ansehn, das falsch erworben,
auch wenn man sich selbst lobt
und andere gering schätzt.

18. Das ist dein Heer, Namuci,
das Kampfheer des Schwarzen!
Keiner, der nicht ein Held ist, besiegt es
und erreicht die Wonne nach dem Siege!

19. Da ich rings das Heer des Māra sehe,
Māra gerüstet mit seinem Troß,
zieh ich aus zum Kampfe,
daß er mich nicht von der Stelle dränge.

20. Dieses dein Heer, das alle Welten
samt den Göttern nicht bezwingen,
mit der Erkenntnis werde ich es zerstören
wie ein ungebranntes Irdengefäß mit einem Stein.

21. Nachdem ich das Wünschen unterjocht
und die Aufmerksamkeit befestigt habe,
werde ich wandern von Reich zu Reich
Hörer bekehrend verschiedentlich.

22. Diese werden ohne Leichtsinn, zielbewußt
mein Gebot vollführend,
gegen deinen Willen dahin gehen,
wo hingelangt sie nicht bekümmert sind.

Māra spricht:

23. Sieben Jahre bin ich gefolgt
dem Heiligen auf Schritt und Tritt;
ich fand keine Gelegenheit beizukommen
dem wachsam Erleuchteten.

24. Einen Stein, der wie Fett aussah,
umkreiste ein Rabe:
ob ich hier etwas Leckeres finde,
ob es hier einen Schmaus gibt?

25. Ohne dort den Schmaus zu finden,
flog der Rabe weg von dort:
Wie der Rabe an einen Stein geraten,
gebe ich überdrüssig den Heiligen auf.

26. Dem so von Kummer Überwältigten
entsank die Laute aus dem Arm.
Darauf verschwand der betrübte
Dämon von selbiger Stelle.

III. Der Weltenvater festigt Buddha in seiner Mission

(Oldenberg ‚Buddha‘ [6] p. 139—141.)

Im Geiste (Buddha's) des Erhabenen stieg, als er (die höchste Erkenntnis erlangt hatte und) in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, dieser Gedanke auf:

Erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit, die schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedenreiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit; in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die (zwölffache) Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller (dem Dasein zugekehrten) Dispositionen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvāṇa. Wenn ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe!

Und es ging dem Erhabenen, ohne ihn zu überraschen, dieser Spruch durch den Sinn, den zuvor niemand je vernommen hatte:

Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Haß erfüllt
Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht [umhüllt.

Als der Erhabene also dachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da erkannte (der Weltenvater) Brahman Sahampati mit seinen Gedanken die Gedanken des Heiligen und sprach also zu sich selbst:

Untergehen wahrlich wird die Welt, zugrunde gehen wahrlich wird die Welt, wenn sich das Herz des Vollendeten, des heiligen höchsten Buddha dazu neigt, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen.

Da verließ Brahman Sahampati den Brahmanhimmel so schnell wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblößte Brahman Sahampati (zum Zeichen der Ehrfurcht) seine eine Schulter von dem Obergewand, senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also:

Möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen. Es gibt Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zugrunde; diese werden Erkenner der Lehre sein.

Also redete Brahman Sahampati; als er so gesprochen hatte, redete er weiter also:

Im Magadha-Lande erhob sich vordem
unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Tor der Ewigkeit,
laß hören, Sündloser, was du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
deß Auge schaut weit über alles Volk hin.
So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben
weit übers Land ragen der Wahrheit Zinnen,
und schau hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
zieh durch die Welt, sündloser Wegeskundiger.
Erhebe deine Stimme, Herr; viele werden dein Wort verstehn.

(Buddha stellt der Aufforderung Brahmans die Zweifel und Sorgen entgegen, die ihm ein Verkündigen der Wahrheit als fruchtloses Unterfangen erscheinen lassen. Doch Brahman wiederholt seine Bitte noch zweimal; endlich schenkt ihr Buddha Gehör:)

Gleichwie in einem Lotusteich die einen Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser nicht hervorragen und in der Tiefe blühen — andere Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, bis an den Wasserspiegel reichen — andere Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser emporragen und das Wasser ihre Blüte nicht befeuchtet: also auch, wie der Erhabene mit dem Blick des Buddha über die Welt hinschaute, erblickte er Wesen, deren Seelen rein waren und deren Seelen nicht rein waren vom Staube des Irdischen, von scharfen Sinnen und von stumpfen Sinnen, von edlem Wesen und von unedlem Wesen, gute Hörer und schlechte Hörer, manche, die in Furcht lebten vor dem Jenseits und vor Sünden. Als er dies sah, sprach er zu Brahman Sahampati diesen Spruch:

Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Vergebliche Mühe zu meiden hab' ich
das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.

Da sah Brahman Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt; er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchtsvoll und verschwand.

*

Man sieht, wie die erste unserer buddhistischen Versuchergeschichten, die gewiß unter allen buddhistischen die älteste ist, und die Weltenvatergeschichte ineinandergreifen. Die psychische Voraussetzung jener Versuchergeschichte ist in der Weltenvatergeschichte als Tatsache hingestellt: daß nämlich Buddha, nachdem er der erlösenden Erkenntnis inne geworden war, sich noch nicht ohne Weiteres zur Verkündung dieser Erkenntnis entschließen konnte. Er hatte Zweifel, und eben auf der Linie dieser Zweifel bewegt sich Māra's Versuchung innerhalb jener ersten Versuchergeschichte, so daß es wirklich scheint, als ob diese Versuchung in letzter Linie ein Bild sei, unter dem Buddha irgendwann von jenen Zweifeln gesprochen habe. Eine Beziehung zwischen den Versuchergeschichten und der Weltenvatergeschichte wird auch hergestellt dadurch, daß des Weltenvaters erste Anrede an Buddha

(gewiß die einzig originale, denn die zweite ist deutlich eine poetische Neufassung) im Wesentlichen wiederkehrt in der Einleitung der Versuchergeschichte, wie sie in Mahā-vagga I 11 erzählt wird. — Merkwürdig übrigens, daß zeitlich der Versuchung Buddha's, wie unsere erste Versuchergeschichte sie darstellt, die Versuchung Christi genau entspricht: auch Christum wollte, ehe er zur Verwirklichung seines Erlöserberufes schritt, der Versucher zurückhalten. Aber freilich wie verschieden dabei die Worte des Versuchers! Diese erinnern vielmehr an das, was Zarathustra vom bösen Geiste zu hören bekam in jener iranischen Versuchergeschichte, die uns andrerseits kaum auf ein innerliches Erlebnis, das ihr zugrunde läge, hinzudeuten schien.

So zeigen die Versuchungen Zarathustra's, Buddha's und Christi untereinander zwar ein paar Berührungen, aber nur solche, die bei der Fülle der Verschiedenheiten zu belanglos sind, als daß die früheren Versuchungen in den spätern sich erneuert, die Berichte über die früheren in den Berichten über die späteren sich fortgeerbt haben könnten. Überdies sahen wir, daß der Versucher Buddha's, Māra, eine Konzeption ist, die ganz im indischen Altertum wurzelt, also niemals dem iranischen Versucher nachgebildet sein könnte. Auch fehlen in allen Berichten Ausdrücke wie ‚Versucher' und Versuchung'.

Unsere religionsgeschichtliche Parallele hat also so wenig wie die vorher erörterte uns auf die Annahme gewisser verborgener Kulturzusammenhänge geführt. Der menschliche Geist allein ist das geheime Bindeglied zwischen den indischen, iranischen und palästinischen Gedankenschöpfungen, die wir untereinander verglichen haben. Dieser Geist ändert sich zwar langsam im Wechsel der Zeiten und Zonen, aber er bleibt sich ähnlich genug, um religiöse Führer ganz unabhängig von einander ähnliche Gleichnisse erfinden und ähnliche Versuchungen erleben zu lassen.

DRUCK VON KNORR & HIRTH, G. M. B. H., MÜNCHEN